سیر تحلیلی کلام اهل سنت

از حسن بصری تا ابوالحسن اشعری

تألیف استاد عبدالله احمدیان

سیر تحلیلی کلام اهل سنّت

از

حسن بصری تا شیخ ابوالحسن اَشعری

نشر احسان

بسم الله الرحمن الرحیم

احمدیان، عبدالله، ۱۳۱۲-۱۳۸۳.
سیر تحلیلی کلام اهل سنت (از حسن بصری تا شیخ ابوالحسن
اشعری) / مؤلف عبدالله احمدیان.
تهران: نشر احسان، ۱۳۹۱.
۶۷۴ ص. ISBN: 978-964-356-033-1
چاپ چهارم: ۱۳۹۱.
موضوع: کلام اهل سنت - تاریخ
رده‌بندی کنگره ۱۳۹۰ ۹س۳الف/۵/BP۳۰۶
رده‌بندی دیویی ۲۹۷/۴۱۴
شماره کتابشناسی ملی ۵۰۵۱-۸۰م

سیر تحلیلی کلام اهل سنت
(از حسن بصری تا شیخ ابوالحسن اشعری)

✦مؤلف: عبدالله احمدیان
✦ناشر: نشر احسان
✦چاپخانه: چاپ مهارت
✦تیراژ: ۳۰۰۰ جلد
✦نوبت چاپ: چهارم ـ ۱۳۹۱
✦قیمت: ۱۲۰۰۰ تومان
✦شابک: ۱-۰۳۳-۳۵۶-۹۶۴-۹۷۸

نشر احسان
فروشگاه:
تهران، خ انقلاب، روبروی دانشگاه،
مجتمع فروزنده، شماره ۴۰۶
تلفن: ۶۶۹۵۴۴۰۴

فهرست مطالب

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدلله، والصّلوة علی رسول الله، والسّلام علی الصّالحین من عبادالله.

خدایا! ما را توفیق ده، که فقط تو را سپاس گوییم و تنها راه رضای تو را بپوییم و مدد ویاوریها را تنها از تو بجوییم.

خدایا! ای آورندهٔ روزها و شبها، ای بیرون آورندهٔ روشنایی از دل تاریکی‌ها، ای پدید آورندهٔ گلهای سفید از گِل‌های سیاه، در سپیده دم سحرگاهان، دستهای دعا را به سوی آسمان کرمت بلند می‌کنیم و متضرّعانه از تو می‌خواهیم که به خاطر رهایی ستمدیدگان از یوغ بهره‌کشی ستمگران و به خاطر نجات زحمت‌کشان از چنگال خون آلود سرمایه داران و نجات غفلت زدگان از دستبرد تزویر مداران و پاکسازی محیط‌های زندگی از عفونت همه رذایل و وزیدن نسیم حیات بخش همهٔ فضایل و غلبهٔ خدا خواهی بر خودخواهی و تسلط خدا پرستی بر خودپرستی و احیای انسانیّت در تمام جمعیّتها و بیداری همهٔ ملّتها و گسترشِ عدالت اجتماعی بر پهنهٔ گیتی و نیل همگان به آزادی و برابری و...، آفتاب مشعشع قرآنت را در آفاق تمام اقالیم عالم، طالع فرما و عقاید و اخلاق و احکام دین مبین اسلام را بر فضای زندگی تمام بندگانت در گسترهٔ جهان حاکم فرما و شمشیر بیان مبلّغین و نیزهٔ قلم‌های متکلمین را در راه دفاع از حقانیّت عقاید دین مبین اسلام، همواره برنده‌تر و تیزتر فرما.

خوانندگان عزیز! کتابی که پیش روی شما قرار گرفته در زمینهٔ «علم کلام» تألیف شده است. علم کلام طبق تعریف دانشمندان «آگاهی از عقاید و باورهای دین اسلام است، امّا نه به گونهٔ تقلیدی، بلکه از راه اقامهٔ برهان‌های قاطع و دلایل یقین بخش» تا تبلیغات پوچگرایانِ شُبهه انگیز، به هیچ وجه نتواند در این بخش زیر بنایی دین «یعنی عقاید و باورها» کوچکترین تزلزلی ایجاد نماید و جوانان و نوباوگان مسلمان را، از فطرت پاک حق گرایی، به مکتبهای باطل گرایی بکشانند و همچنین وسوسه‌های اهریمنی

تحریکات محیط‌های ناسالم، به هیچ وجه نتوانند مردم مسلمان را از ایمان آرام بخش و فضایل اخلاقی و اعمال صالحه و آزادی روح و استقلال تفکر منصرف نماید و آنها را در پرتگاههای اضطراب و وحشت و چاه و چاله‌های رَذایل اخلاقی و فساد عمل و اسارت هوا و عبودیت انسانهای دیگر بیندازد.

فواید علم کلام:

أ. یکرشته فواید اُخروی، عاجل و آینده که خود به چند دسته تقسیم می‌شود از جمله:

۱ - رهایی از عذاب گناهانی که انسانهایی بر اثر ضعفهای اعتقادی و تأثیر محیط‌های آلوده، مرتکب آنها می‌شوند.

۲ - نیل به اجر و ثواب عبادتهایی که افرادی بر اثر قدرت یقین و قطعیّت اعتقاد، به آسانی می‌توانند زحمات انجام دادن آنها را تحمّل کنند؛ زیرا تنها یقین است که انسانها را از انحرافها مصون می‌دارد و آنها را به سر منزل فلاح و رستگاری می‌رساند.

﴿وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُولٰئِكَ عَلىٰ هُدىً مِنْ رَبِّهِم وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[۱]

و به روز رستاخیز یقین دارند * چنین کسانی بر راه هدایت پروردگارشان هستند (و منحرف نشده‌اند) و چنین کسانی حتماً رستگار هستند.

ب . یکرشته فواید دنیوی، عاجل و حال؛ این هم به چند شاخه تقسیم می‌شود از جمله:

۱ - رهایی دلهای بیدار و ضمایر زنده و هوشیار از فشار اضطرابها و تهاجم شک و تردیدها نسبت به راز آفرینش این جهان و آغاز و فرجام آن، یا نسبت به حیات و مرگ هر انسان و عواقب رفتار و کردار آن، و در نتیجه امرار یک زندگی آرام و دور از اضطراب و دغدغه و هر گونه جُرم و جنایت و آلودگی.

۲ - ایجاد زمینه تحقق زندگی در «مدینه فاضله» که آرزوی دیرینهٔ فلاسفه و مصلحان دلسوز جوامع بشری است.

۳ - تغذیهٔ روح انسانها با غذاهای سالم و حیات بخش روح؛ زیرا همانگونه که

---

۱. بقره / ۴-۵.

انسانها در جهت بقا و رشد جسمی و دفع عوارض ناشی از گرسنگی، برای دریافت مواد غذایی به طور فطری در تلاش هستند و حتی اگر غذاهای سالم و مفید را نیافتند از غذاهای مسموم و زیان آور تغذیه می‌کنند، در جهت رشد فکر و دفع عوارض گرسنگی‌های روحی نیز فطرتاً در تلاش پیداکردن اعتقادها و باورهایی می‌باشند و اگر به عقاید صحیح و مفید دسترسی نداشتند خرافه و باورهای زیان آور را در مغزهای خود جای می‌دهند ولی همان‌گونه که ترک غذاهای سالم و خوردن غذاهای زیان آور و مسموم، بیماریها و هذیانها و پرت و پلاگویی و مرگ جسمی و فیزیکی را به بار می‌آورد، خلأهای اعتقادی و داشتن اعتقادات پوچ و باطل و خُرافی نیز، بیماریهای روحی و رُعب و هراس، اضطراب، هذیانها و مرگهای اخلاقی و فکری به وجود می‌آورد.

از طرف دیگر همچنان که برای تشخیص غذاهای ضروری و سالم و مؤثر در رشد جسمی و پرهیز از غذاهای مسموم و خطرناک به معیارهای بسیار دقیقی نیاز داریم، برای تشخیص اعتقادات ضروری و مؤثر در تکامل بُعد روحی و پرهیز از باورهای مسموم و خرافی نیز، به معیارهای یقین بخشی نیازمندیم. این معیارها دلایل قاطع و یقین بخشی هستند که در علم کلام بر حقانیّت اعتقادات لازم برای تکامل بعد روحی انسانها اقامه می‌گردند و به گونه‌ای واقعیّت و حقانیّت و ضروری بودن آن اعتقادات را اثبات می‌کنند که تلقینات سفسطه سازان، و فریب شعبده بازان و تطمیع سرمایه داران و تهدید زور مداران، نتوانند کمترین تزلزلی را در حقانیّت آنها ایجاد کنند.

با این حال در عصر ما مهمترین فایده دنیوی حال و عاجل علم کلام، این است که اعتقادات ملّتها، سرچشمهٔ جهان بینی آنها و جهان بینی آنها نیز زیر بنای ایدئولوژی و خط‌مشی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی آنهاست. بنابراین بی‌اعتقادی یا عقاید سست و تزلزل پذیر، یا بَد اعتقادی و باورهای مسموم و خُرافی، موجب نداشتن خط‌مشی مستقل و نشانهٔ بردگی فکری و فقر فرهنگی و سلب هُویّت ملّی و دینی و خصلت «بلی قربان گویی» برای زور مداران و سرمایه داران است. به همین جهت در عصر ما که سیاستها عمق بیشتری یافته‌اند و شیوه‌های برده‌گیری و استثمارگری ژرفای بیشتری پیداکرده‌اند، همان زور مدارانی که قصد بهره‌کشی و استثمار ملتهای مسلمان را در سر می‌پرورانند، قبل از «خلع سلاح» در خیال «خلع عقیدهٔ» آنها هستند و حتی به خاطر فریب دادن آنها ظاهراً خود را بی‌اعتقاد نشان می‌دهند و با خواندن سرودهای آزادی مطلق و بی‌قید

«لیبرالسیم» و رَجَزهای انسان گرایی مطلق و بی‌قید «اومانیسم» و گفتن درودها بر «لائیک و سکولاریزم» «و تبلیغ برای «علمانیّت» و تلاش در راه صلح اعتقادی از راه ترویج پلورالیزم دینی» و...، خَلع عقیدهٔ ملّتهای مسلمان را لازمهٔ پیشرفت تمدن و گاهی مقتضای منشور سازمان ملل متحد به شمار می‌آورند، امّا در پشت درهای بسته و در پس پرده‌ها، در جهتی برخلاف همین مطالب فعالیّت می‌کنند و به هنگام عمل نیز آشکارا می‌بینیم که همین تئوری، یعنی «خلع عقیدهٔ عمومی» مانند پیشنهاد صلح عمومی و منعِ ساختن بمب‌های اتمی، فقط برای فریب دیگران است؛ زیرا با وجود آن همه، پیشنهادها و داد و فریادها، همان‌گونه که به جای «خلع سلاح عمومی» در زرّاد خانه‌های خویش، همواره سرگرم ساختن خطرناکترین سلاحها و بمب‌های اتمی هستند. همچنین به جای خلع اعتقاد عمومی همواره در پشت درهای بسته سرگرم سفسطه و شُعبده بازی و باطل نشان دادن حق و حق نشان دادن باطل و محکم نشان دادن بناهای فرو ریخته اعتقادات خود، و منهدم نشان دادن کاخ اعتقادات خلل ناپذیر مسلمانان هستند. تشکیلات «تبشیری» را هم به صورت علنی با فعالیّت‌های مداوم مسیونرهای باکلاه و بی کلاه، و با آن همه قلمها و زبانها و چانه‌های گرم و چاپخانه‌های فعّال و میکروفونهای قوی و پشتوانه‌های بی حدّ و حساب مالی و سیاسی که راه انداخته‌اند تا شاید بتوانند برنامه‌های خود را به تحقّق برسانند.

علاوه بر همهٔ اینها در ساعتهایی از شب و روز (صدای رادیو انجیل) را با زبانهای عربی و فارسی و ...، به همه جا می‌رسانند و همهٔ شبهای شنبه نیز بخشهایی از تورات را به قرائت و ترجمه و تجزیه و تحلیل به گوش جهانیان می‌رسانند و اعیاد مذهبی را نیز با شکوه هر چه تمامتر انجام می‌دهند وکلیسا وکلیساییان را باکوله‌بارهای سنگین بر بالای چشم خویش می‌نشانند.

مشاهدهٔ همین تضادها در احوال و اقوال و افعال آنها به خوبی نشان می‌دهد که آن همه تبلیغات و رَجَز و درود و هوراها، فقط برای این است که ملّتهای مسلمان را «خلع عقیده» کنند و آنها را اسیر و سر به زیر و مطیع فرمانها و پیرو تئوریهای خود نمایند؛ زیرا فهمیده‌اند ـ و بحقّ هم فهمیده‌اند ـ که جوانان و نوجوانان ما تا خلع عقیده نشوند، و تا زمانی که دارای اعتقادات استدلالی و یقینی و قطعی باشند، در برابر تئوریهای خُرافی و عقل ستیز و مسخره آمیز خدا تاریخی و میمون نژادی و جنسیت مداری و جامعه

پرستی...، سر تسلیم فرود نمی‌آورند و بلی قربان گوی زور مداران و سرمایه داران نمی‌شوند، بلکه هر مطلبی را از هر کسی شنیدند با معیار عقل و استدلال کلامی صحت و سُقم آن را معلوم می‌کنند و هر گاه صحیح بود آن را می‌پذیرند؛ زیرا قرآن کریم صریحاً به همهٔ پیروان خود همین دستور را داده است و خدا خطاب به پیامبرش می‌فرماید:

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلٰئِكَ ٱلَّذِينَ هَدٰاهُمُ ٱللّٰهُ وَ أُولٰئِكَ هُمْ أُوْلُوا ٱلْأَلْبٰابِ﴾[۱]

مژده ده به بندگانم * آنان که به همهٔ حرفها گوش می‌دهند آنگاه از نیکوترین و زیباترین آنها، پیروی می‌کنند، آنان کسانی هستند که خدا هدایتشان داده است و آنان واقعاً خردمند هستند.

با این حال با وجود آن همه ارزش و اهمیّت و ضروری بودن علم کلام، متأسفانه تعلیم و تعلّم آن در منطقهٔ ما برای تحصیلکردهای مدارس جدید مشکل و برای محصّلین مدارس علوم دینی نیز دشوار می‌باشد؛ زیرا کتابهایی که در علم کلام و بر طبق اعتقادات اهل تسنّن تألیف شده‌اند، عموماً به زبان عربی هستند. علاوه بر این، یادگار روزگاری هستند که حکمت عملی و حکمت نظری را با هم آمیخته و در آغاز و اواسط مسائل علم کلام، مسائل بسیار پیچیدهٔ فلسفی و طبیعی[۲] را آورده‌اند. مانند مباحث امور عامه، اصالت و عینّت وجود و ماهیّت به شرط شیء ولا بشرط شیء و بشرط لا شیء و جعل ماهیّت و ابطال هیولی و صورت و اثبات جزء لایتجزّا و مقولات عشر و فلکیّات و عنصریات و عقول و نفوس و قوای مدرکه و فاعله و طبیعیّه و مسائل مربوط به زمان و مکان و خلأ و ملأ و تناهی ابعاد و ... آن هم با عبارتهای بسیار سخت و پیچیده و مشکل و محتاج به شرح مقاصدها[۳] و شرح مواقف‌ها[۴] و شرح تجریدها[۵] و حاشیه‌های سیالکوتی[۶] و خلخالی و... دیده می‌شود که مطالب علم کلام در پیچیدگی و داشتن این همه قشرهای سخت و تو در تو، حالت مغزگردوهای ناسره‌ای را پیدا کرده بود که بعد از شکستن آنها نیز تنها فکرهای نافذ و سوزنی می‌توانست مقداری از آن مغزها را با

---

۱. زمر ۱۷ و ۱۸.

۲. مسائل طبیعی: مسائل مربوط به طبیعیات که در قدم بخشی از فلسفه به شمار می‌رفت.

۳. نام چند کتاب مهم و مشهور در زمینهٔ علم کلام است که در اینجا به عنوان نمونه از آنها نام برده شده است.

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

زحمت و حوصلهٔ بسیار به دست آورد. به همین جهت در سالهای اخیر اغلب محصّلین علوم دینی از تعلّم مسائل علم کلام بیزار گشته و از خواندن کتاب متوسطی چون «تهذیب الکلام» تفتازانی و «شرح عقاید» ملاجلال دوانی نیز خودداری می‌کردند.

از این رهگذر، یعنی زبان حال شرایط نامبرده همراه با زبان قال جمعی از دلسوزان جامعه، مصرّانه درخواست می‌نمودند که کتابی، به زبان ساده و همه فهم در مطالب خاص و خالص علم کلام و بروفق اعتقادات اهل تسنّن و مکتب کلامی شیخ اشعری و مستند به اَسناد غیر قابل تردید و مستدل به دلایل یقین بخش، تألیف گردد. نگارنده نیز که تا حال چندین بار در موارد مشابه جوابگوی این گونه درخواستهای زبان حال و قال مردمان منطقه بوده‌ام، این بار نیز لبیک گویان با استمداد از خدا، کتابی را در تاریخ پیدایش، سیر تحوّل و تکامل علم کلام و رئوس مسائل مهم آن بنام (سیر تحلیلی کلام اهل سنت از حسن بصری تا ابوالحسن اشعری) مشتمل بر همین مقدّمه و نوزده فصل تألیف نمودم و در نظر داشتم تحقیقاتی را که در رابطه با «کلام جدید و منطق قدیم، و پلورالیزم[1] و هرمنوتیک[2]» نگاشته بودم، خاتمهٔ همین کتاب قرار دهم، امّا بعد از تأمل و تعمق، مصلحت دانستم آن تحقیقات را مقداری مفصّل‌تر و به صورت کتاب مستقل و جداگانه به خوانندگان عزیز تقدیم نمایم.

در پایان از خداوند متعال متضرعانه مسألت می‌نمایم همان گونه که توفیقش را رفیق این حرکت کرد، همین حرکت را نیز قرین برکتِ اجر و ثواب آجل و دعای خیر عاجل قرار دهد. آمین یا رب‌العالمین!

۲۳ ذیقعدهٔ ۱۴۲۱ هـ. ق

برابر با ۲۹ بهمن ۱۳۷۹ هـ. ش

مهاباد ـ عبدالله احمدیان

---

1. Pluralism.

2. Hermeneutics.

فصل یکم

علم کلام از آغاز تا وفات حسن بصری

روش پذیرش باورهای دینی قبل از اسلام

آگاهی از باورهای دینی به وسیلهٔ دلایل یقین‌بخش را علم کلام می‌نامند.[1] این شیوه از آگاهی دینی، یکی از ویژگیهای دین مبین اسلام است؛ زیرا کُتب ادیان قبل از اسلام اَعمّ از تورات و انجیل و اوستا و پیتاکا -که نسخه‌های تحریف شدهٔ آنها فعلا هم موجود هستند ـ تمام بینش‌های دینی را به صورت امور صرف تعبدّی و به شکل مجموعه‌های متکی بر دلایل نقلی بدون سند و همراه تهدید و رُعب و هراس به مردم ابلاغ می‌نموده‌ند مثلاگفته می‌شد: «آهورا مزدا در اوستا و یهوه در تورات، و تثوس در انجیل و کریشنا در پیتاکا چنین فرمان داده‌اند، و زردشت و بودا و همچنین موسی و عیسی (ع) چنین گفته‌اند، و چون ثبوت اینکه خدا مطلبی را فرموده باشد، بر مشاهدهٔ معجزه متوقف و ثبوت اینکه پیامبری مطلبی را فرموده باشد به ثبوت صحت نقل و شناخت ناقلان نیازمند بود، از طرف دیگر چون قرنها قبل از اسلام بر اثبات هیچ اعتقادی اقامهٔ برهان نشده و از تصحیح نقل و روایتها هیچ خبری نبود، بنابراین آن مجموعه از باورهای ادیان نامبرده به طور کلّی فاقد ارزش علمی گشته بود. مردم هم که به اقتضای خلقت، نسبت به باورهای دینی یک نوع گرایش فطری داشتند، تنها تحت شرایط محیط خانوادگی و اقلیمی و از مقولهٔ «غریق، هر گیاه خشکی را دستاویز قرار می‌دهد و شخص بی همه چیز، به همه چیز قانع است»، به این باورها گرایش پیدا

---

۱. مقدمه ابن خلدون ج ۲ ص ۳۲؛ تهذیب الکلام ج ۱ ص ۸؛ المواقف قای عضدالدین ایجی ج ۱ ص ۳۵-۳۴.

می‌کرده‌اند. از سوی دیگر چنین باورهایی که محک و معیاری از عقل و نقل صحیح نداشتند، در هر عصر و زمانی بر حسب مصلحت پیشوایان دینی و زمامداران مملکتی کم وکیفِ آنها متغیّر و آمیزش آنها با خرافات و فاصله گرفتن آنها از حق و واقعیت بیشتر می‌گردید. همانگونه که قرآن در اشاره به این گمان گرایی آنها فرموده است:

﴿وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَ إِنَّ ٱلظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئاً﴾[1]

و آنان در این باره آگاهی علمی و یقینی ندارند و جز از ظنّ و گمان پیروی نمی‌کنند و (در مورد باورها) ظنّ و گمان (برای کسی سودمند نیست و انسان را) از حق بی‌نیاز نمی‌گرداند.

هر چند بعد از فتوحات اسکندر مقدونی در سیصد[2] سال قبل از میلاد مسیح در شهر اسکندریهٔ مصر[3] مدرسه بزرگی دارای رشته‌های متعدد علوم و فلسفه یونانی تأسیس گردید و در سال ۱۸۰ میلادی در قیساریهٔ فلسطین[4] و در سال ۲۷۰ میلادی در انطاکیه[5] شام و در سال ۳۲۰ میلادی در شهر رها[6] و در سال ۴۸۹ در شهر نصیبین[7] آسیای صغیر و در ۵۳۱ در جندی شاپور ایران نظایر همان مدرسه بزرگ اسکندریّه دارای رشته‌های علوم و منطق ارسطو و فلسفه افلاطون تأسیس گردیدند و فرهنگ «هلنی»[8] که ترکیبی از افکار اصیل یونانی و اندیشه‌های ادیان شرقی (مسیحیّت انجیلی، یهودیت توراتی، مانوی و زردشتی اوستایی و عموماً سرشار از روح افکار یونانی) بر تمام کشورهای شرقی حاکم بود، کسی ندید و نشنید که به وسیلهٔ دانشمندان آن محافل علمی ضدّ و نقیضهای موجود در آن مذاهب، ردّ یا توجیه گشته، یا بر یکی از باورهای آنها اقامه برهان شده باشد یا اساساً به عقل و فکر و اندیشه اجازه ورود به حریم مسائل

---

۱. النجم / ۲۸.
۲. دایرة المعارف ج ۱: اسکندر.
۳. حنّا الفاخوری و خلیل الجرّ: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۲ صص ۳۲۲-۳۲۴؛ مونتگمری وات: فلسفه و کلام اسلامی ص ۶۱، انتقال مدرسهٔ اسکندریه به انطاکیه را در حدود ۷۱۸ میلادی و مصادف با ۱۰۰ هجری نوشته است.
۴. همان.
۵. همان.
۶. رها را (اورفه) هم گفته‌اند و (اورفه و نصیبین و حرّان) از شهرهای قدیمی واقع در جنوب ترکیه فعلی نزدیک به مرز سوریه (نقشه شماره ۹ المنجد) می‌باشند. رها یا اورفه اولّین مرکز فرهنگ (هلنی) سُریانی در آسیا بود. حنا الفاخوری و خلیل الجرّ: همان، ص ۳۲۳.
۷. همان.

8. Hellene.

اعتقادی داده باشند.در چنین جوی بود که دین اسلام ظهور کرد، و در پیشاپیش یک

روش پذیرش باورهای دینی در دین اسلام

رشته تحوّلات مهمّ اقتصادی، اجتماعی، اخلاقی و عبادی دربارهٔ عقاید و باورها نیز چنین تحوّل عظیمی را به وجود آورد که علاوه بر اینکه مطالب دینی ـ اعم از اصول و فروع ـ را در قالب آیه‌های قرآن و اعجاز جاودانه آن کلام آسمانی ارائه داد، بخش اصولی و زیر بنایی آنها را نیز بر اساس برهانها و دلایل تردید ناپذیر استوار نمود و اضافه بر اینکه در یک شکل کلّی دلیل صدق یک قضیه را نشان دادن برهان آن قضیه به شمار آورد و فرمود:

﴿قُلْ هَاتوُا بُرْهٰانَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ صٰادِقِینَ﴾[1]

برهان خود را ارائه دهید اگر از راستگویان هستید.

و تقلید کور کورانه و پیروی غیر یقینی را به کلّی ممنوع کرد و فرمود.

﴿وَ لاٰ تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ﴾[2]

از هر آنچه از آن ناآگاهی دنباله روی مکن.

در موارد بی‌شماری نیز حضور عقل را در صحنه‌های جدال اعتقادی به صورت داوری ارائه داد که هر کدام از طرفین متعارض را تأیید کرد آن را حق به جانب و دیگری را بی‌بهره از حق اعلام نمود و در موارد متعددی بر مبانی اعتقادی ـ بخش زیر بنایی ـ آشکارا اقامهٔ برهان کرده است مانند اقامه برهان بر وجود خدا

﴿أَفِی اللهِ شکٌّ فٰاطِرِ ٱلسَّمٰوٰاتِ وَ ٱلْأَرْضِ﴾[3] و اقامهٔ برهان بر یگانگی خدا

﴿لَوْ کٰانَ فِیهِمٰا اٰلِهَةٌ إِلّا ٱللهُ لَفَسَدَتٰا﴾[4] و اقامهٔ برهان بر اینکه قرآن کریم از طرف خدا

---

۱. بقره / ۱۱۱. ۲. اسراء / ۳۶.

۳. ابراهیم / ۱۰. آیا دربارهٔ وجود خدا هرگونه شک و تردیدی بیجا نیست؟ در حالی که آسمانها و زمین پدیده‌های منظم و منسجم و هماهنگی هستند و چنین پدیده‌ها الزاماً پدید آورندهٔ دانا و توانا و با اراده و خبیر و بصیری را می‌خواهد که ذاتاً موجود و همهٔ پدیده‌ها را پدید بیاورد مانند نور که ذاتاً روشن و روشنایی همه چیزی از اوست و چنین پدید آورنده‌ای خداست و ذاتاً موجود و نباید پدید آورنده‌ای داشته باشد والّا دَور و تسلسل لازم می‌آید که محال عقلی هستند.

۴. انبیاء / ۲۲. اگر به جای یک خدا چندین خدا وجود می‌داشتند چون لازمهٔ عقلی این تعدد جدایی اراده و تصمیمات آنان می‌بود، بنابراین نه تنها جهانی با این همه نظم و عظمت و زیبایی حتی یک دانه فلفل سیاه هم به وجود نمی‌آمد.

بر پیامبر ﷺ نازل گردیده است:

﴿وَ لَوْکٰانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ ٱللهِ لَوَجَدُوا فِیهِ ٱخْتِلاٰفاً کَثِیراً﴾[۱] و اقامهٔ برهان بر حقانیّت معاد

﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِینَ ٱجْتَرَحُوا ٱلسَّیِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ کَالَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا ٱلصّٰالِحٰاتِ سَوٰاءً مَحْیاهُمْ وَ مَمٰاتُهُمْ سٰاءَ مٰا یَحْکُمُونَ﴾[۲]

و این برهانها به انواع صورتهایی که بعد از نقل منطق ارسطو به «قیاس اقترانی و قیاس استثنائی» نامیده شدند در آیه‌های قرآن و در فرموده‌های پیامبر ﷺ ظاهر گردیدند. همین روش یعنی حضور عقل در صحنه‌های جدال اعتقادی و پایان دادن به تمام اختلافات فکری با داوری و قضاوت صریح عقل سر لوحهٔ بحث و تحقیق همهٔ مسلمانان گردید و نه تنها صاحبان فضل و فرهیختگان، بلکه قشر بیسواد و بیابانی نیز از این روش استفاده می‌کردند همانگونه که اسْمَعی از یک عرب بادیه نشین پرسید. چه دلیلی بر وجود خدا هست؟ آن بادیه نشین گفت: «تَدُلُّ ٱلبَعَرَةُ عَلَیٰ ٱلْبَعِیرِ، وَ اَثَرُ ٱلأَقْدامِ عَلٰی المَسیرِ، ألاٰ یَدُلُّ الأَرْضُ ذاتُ الفِجاجِ وَ السَّمٰاءُ ذاتُ الأَبْراجِ عَلٰی القَدِیر الْخَبِیرِ»

پشکل بر وجود شتر در جایی و جای پاها بر حرکت انسان در راهی دلالت دارد. آیا کرهٔ زمین که این همه راههای فراخ دارد و آسمان که دارای این همه برجهاست بر وجود خدای توانای دانا دلالت نمی‌کند؟

---

۱. نساء / ۸۲. اگر (شش هزار و دویست و بیست آیهٔ) قرآن (که در بیست و سه سال نازل گردیده) از جانب غیر خدا می‌بود (چون غیر خدا به اوضاع و شرایط آینده آگاه نیست لا محاله در آغاز آن دوره متناسب با شرایط ضعف و تنهایی، مطالبی می‌گفت که در اواسط و اواخر آن دوره متناسب با شرایط قوّت و ضعف مطالب دیگری می‌گفت که با مطالب اوّل ـ نه تنها در جزئیات مقطعی و نسخ پذیر، بلکه ـ در خطوط اصلی و اساسی متضاد و متناقض می‌بودند و به جای قرآن کنونی که مجموعه‌ای است هماهنگ و منسجم و دارای اعجاز جاودان، مجموعه‌ایی به وجود می‌آمد متضاد و متناقض.

۲. جاثیه / ۲۱. «کسانی که ارتکاب گناهان را پیشه خود کرده چنین گمان برده‌اند که ما آنان را با کسانیکه ایمان آورده وکارهای نیکو انجام داده‌اند مانند هم قرار می‌دهیم؟ زندگی و مرگشان مثل هم خواهد بود؟ هان آنان بد قضاوتی می‌کنند»

گر نیک دهد خدا مکافات بدی　　　پس فرق میان نیک و بد چیست بگو؟

و چون این مکافات در این جهان غالباً عملی نمی‌شود، پس وجود جهان دیگر لازمهٔ حکم عقل و لازمهٔ عدل و حکمت خداست.

این روش «استدلال بر عقاید دینی» سالیان سال به صورت یک سنت اسلامی امّا در حدّ یک عمل انفرادی در میان مسلمانان متداول بود و هیچ ضرورتی ایجاب نمی‌کرد و امکانات هم اجازه نمی‌داد که این روش به شکل علمی از علوم و دارای اصول و فصول و مسائل و دلایلی در آید و در مدارس علوم دینی از راه تعلیم و تعلّم به صورت دسته جمعی مورد استفاده قرار گیرد، تا اوایل قرن دوّم هجری که جهان اسلام از لحاظ نظامی به اوج شکوه و قدرت خود رسید و تا آنجا گسترش یافت که از طرف جنوب تا کرانه‌های اقیانوس هند، از طرف شمال تا آن سوی دریای خزر و از طرف شرق تا کاشغر در مرز چین و از طرف مغرب تا اندلس (اسپانیا) و اعماق قارّه اروپا پیشرفته بود و «سمح بن مالک» فرماندهٔ نظامی نیروهای مسلّح اسلام در شمال اسپانیا در دورهٔ خلافت عمر بن عبدالعزیز طی دو مرتبه حمله به کشور فرانسه تا «تولوز» پیشروی کرده بود.

البته در چنین شرایطی، جهان اسلام از یک طرف امکان هر نوع رشد فرهنگی و توسعهٔ دایره معرفتی را یافته بود و بسیار به موقع بود که عمر بن عبدالعزیز فرمانهای جمع و نوشتن احادیث و تألیفات را صادر نمود. و از طرف دیگر همین تسلّط نظامی مسلمانان بر قاره‌های آسیا و افریقا و پیشرفت آنان در قارّه اروپا، دشمنان داخلی و خارجی را از مبارزات نظامی و کار برد شمشیر و تیر به کلّی نومید کرد و در مقابل یک مبارزهٔ فرهنگی را با به کار بردن سلاح زبان و قلم و ایجاد شیارهایی در دلها و پاشیدن تخم شک و تردید در اندیشه‌ها و زیر سئوال قرار دادن بخشی از بدیهیّات اسلامی، آغاز نمودند و غالباً مزدوران علم فروش با ظواهر دلسوزانه و نهادهای کینه‌توزانه و زیر ماسک حق جویی و واقع گویی در صحنهٔ بحثهای دینی ظاهر می‌شدند و اصول عقاید اسلامی را سراپا ـ از وجود خدا و صفاتش گرفته تا مسائل مربوط به مبدأ و معاد و نبوت و روابط خدا و بندگانش ـ زیر سؤال می‌بردند و نوک قلم و زبان را بیشتر به سوی نقاط بحث‌انگیزی مانند مسأله جبر و اختیار، قضا و قدر، قدم و حدوث کلام خدا، عین بودن و غیر بودن صفات و یا اعتقاد به عدالت و رحمت و حکمت خدا با وجود مشاهدهٔ صحنه‌های فقر و بیماری و محرومیّت‌ها و خواری و وقوع آن همه تلفاتِ جانیِ اطفال و جوانهای ناکام و تلفات مردمان بی‌گناه بر اثر زمین لرزه‌ها و توفانها و قحطی‌ها و طاعونها و...، دراز می‌کردند.

هدف اصلی از این همه بگو مگو و سؤال و پرسشها و ایجاد شک و تردیدها جز

این نبود که جامعه متحد و متفق اسلام را به گروههای پراکنده و هفتاد و سه ملیّتی تبدیل نمایند که هر گروهی تنها خود را حق و هفتاد و دو گروه باقی را باطل و مستحق قتل و نابودی بداند و حتی در جهت زمینه سازی برای این توطئه، اتفاقا حدیثی را هم روایت کرده‌اند.

برای شنیدن پاسخ این سؤالها و اینکه این مبارزات و توطئه‌های فرهنگی از کی و از کجا و به وسیلهٔ کدام افراد نفوذی آغاز گردید و مراکز تغذیه و ردّ پای آنها چگونه معلوم شد و چگونه موجب دایر شدن مدارس تعلیم و تعلّم روشهای استدلال بر عقاید دینی و پیدایش علم کلام گرید در مطالب زیر عمیقاً دقت نمایید.

گروهٔ قَدَریّه قدیمی‌ترین فرقه‌های اعتقادی ـ نه سیاسی ـ گروه «قدریه» بود و نخستین کسیکه سخن از قدر[۱] راند و گفت: بندگان خود آفریننده[۲] اعمال خویش هستند و اعمال بندگان نه به «قضا»[۳] است، نه به «قدر»[۴] و نه به خواستهٔ کس دیگر، مَعْبد جَهمی (م ـ ۸۰)* بصری بود و او این اعتقاد را از یک نفر ایرانی به نام «سنبویه»[۵] و یک نفر عراقی به نام «سوس»[۶] فراگرفت و دیری نپایید که از پیروان معبد گروهی به نام «قدریه» تشکیل گردید.

معبد قبل از ابراز این عقیده تا آن اندازه مورد توجّه عبدالملک بن مروان بود که او را به معلّمی فرزندش (سعید)[۷] برگزید سپس به عنوان سفیر به[۸] روم فرستاد، و هنگامی که این عقیده را تبلیغ کرد و جمعی را هوادار این عقیده نمود، به دستور عبدالملک بن مروان به جرم فساد عقیده در سال هشتاد هجری[۹] به دار آویخته شد و مخالفان نظام اموی، علیه حکومت، او را قهرمان خردگرا و آزادیخواه لقب داده و او را ستودند. به

---

۱. ابن کثیر: البدایه و النهایه، ج ۹ ص ۳٦؛ مشکور، دکتر محمد جواد: فرهنگ فرق اسلامی، ص ۳۵۷.

۲. دکتر حسین عطوان: فرقه‌های اسلامی ترجمه حمیدرضا شیخی ص ۴۲؛ احمد امین: ضحی لاسلام ج ۳ صص ۲۲، ۴۴ و ٦۱. برای صحت این تجزیه و تحلیل ر.ک: ابن‌جوزی: تلبیس ابلیس صص ۱۰۳-۱۰۴.

۳. مشکور، دکتر محمد جواد: همان، ص ۳۵۷.
۴. همان.

* - تاریخ علم کلام ص ۱۵ معبد جهمی (م - ۸۰).

۵. همان.
٦. ابن کثیر: همان ج ۹ ص ۳٦.

۷. دکتر حسین عطوان: همان، ص ۷۱.
۸. همان.

۹. همان.

طوریکه بعدها ابن کثیر گفت: «معبد[1] مرد زاهد و عابد بود و یحیی ابن معین در روایت احادیث او را جای وثوق و اطمینان می‌دانست». ذهبی نیز گفته است: «معبد از تابعین و فی نفسه[2] راستگو بود، امّا سنت بدی را (تبلیغ اعتقاد به قدر) پایه‌گذاری کرد».

بعد از معبد نخستین کسی که عقاید قدریه را تبلیغ کرد، شاگردش[3] «غیلان دمشقی» بود. غیلان دمشقی از قبطیان[4] مصر بود که اسلام آورد و به شام آمد و در آنجا مسکن گزید و هنگامی که مَعبد جهمی از شام دیدار کرد، غیلان عقاید قدریه را از[5] او فرا گرفت و به تبلیغ آن عقاید پرداخت و پیروانش را غیلاینه[6] می‌گفتند.

غیلان بر اعتقاد قدریه ـ که بندگان را آفریننده اعمال خویش می‌دانستند ـ چند اصل دیگر را اضافه کرده و معتقد بود که: «ایمان[7] در همهٔ افراد یکی است و زیادی و کمی ندارد. همچنین صفات[8] را از خدا نفی کرد و قرآن را مخلوق شمرد[9]».

عُمربن عبدالعزیز پنجمین[10] خلیفه از خلفای راشدین ـ و به قول تعدادی، نخستین* متکلّم اهل سنت در جهت عمل به روش حکیمانهٔ اسلام با وجود مخالفت شدید با عقاید قدریه، نه تنها به فکر طرد و تبعید و اعدام غیلان نبود، بلکه او را مقرب می‌داشت و[11] به اندرزهای اصلاحی او گوش می‌داد، تا آنجا که غیلان طمع پیدا کرد

---

۱. ابن کثیر: ج ۹ ص ۳٦؛ میزان الاعتدال ج ۴ ص ۱۴۱ به نقل از: فرقه‌های اسلامی ص ۷۸.

۲. همان.

۳. تاریخ کبیر ج ۴ ص ۱۰۲. به نقل از فرقه‌های اسلامی ص ۳۹.

۴. المعارف ص ۴۸۴؛ فرقه‌های اسلامی ص ۳۷.

۵. فضل الاعتزال ص ۲۳۰؛ مقالات اشعری، اِمام ابوالحسن: لاسلامیین صص ۷۰-۷۱؛ البدایه و النهایه ج ۹ ص ۳۱٦.

٦.

۷. سرح العیون شرح رسالة ابن زیدون ص ۲۸٦؛ فرقه‌ها ص ۳۹؛ تاریخ علم کلام ص ۱۵ معبد جهنی (۲ـ۸۰).

۸. همان.

۹. همان.

۱۰. به نظر امام شافعی رحمه‌الله به نقل از مناقب شافعی بیهقی ج ۱ ص ۴۴۸، عمربن عبدالعزیز پنجمین خلیفه از خلفای راشدین بوده است.

* . دکتر حسین عطوان: همان، ص ۳۳۳ به نقل از الفرق بین الفرق ص ۱۴.

۱۱. فضل الاعتزال ص ۲۳۱؛ طبقات المعتزله، ص ۲٦.

عمربن عبدالعزیز ـ آن نابغهٔ علم[۱] و حکمت و فقاهت و عدالت ـ را از عقاید سلف بریده و به عقاید قدریه[۲] در آورد و در این رابطه[۳] نامه مفصلی به او نوشت که فشرده‌اش را در ذیل می‌بینید:

نامهٔ غیلان قدری به عمربن عبدالعزیز

ای عمر! تو مرد آگاهی امّا نه کاملاً، و می‌فهمی امّا نه به طورکامل، ای عمر! تو از اسلام، کهنه لباسی و فرسوده نشانی را دریافته‌ای!

ای مردهٔ میان مردگان! تو نشانه‌ای را نمی‌بینی که از آن پیروی کنی و آوازی را نمی‌شنوی که از آن بهره گیری [صمّ بکم![۴]]، حقایق بر تو پوشیده است، سنت مُرد و بِدعَت، آشکارگردیده است. دانشمند، از بیم عُقوبت، زبانش را فرو بسته و نادان چیزی به ذهنش نمی‌رسد تا بپرسد. چه بسا امّتی که به سبب پیشوای خود نجات یابد یا گمراه شود. پس بنگر تا بدانی که ازکدام یک از پیشوایان هستی؟

ای عمر! هرگز دیده‌ای که حکیمی از ساخته خود عیبجویی[۵] کند؟ یا چیز معیوبی[۶] بسازد؟ یا کسی را به سبب انجام فرمانی که داده است[۷] عذاب دهد؟ یا به چیزی فرمان

---

۱. ذهبی: تذکرة الحفاظ، ج ۱ صص ۱۱۸-۱۱۹.

۲. دکتر حسین عطوان: فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام، صص ۴۰-۴۱.

۳. همان.

۴. به این علّت این جمله را در پرانتز قرار داده‌ام که در متن نامه وجود ندارد و بلکه لازم جمله‌های پیشین می‌باشد و ظاهراً هدف غیلان از این خطابهای پرعتاب و از این تعریضهای تحریک‌آمیز این بوده که امیرالمؤمنین عمربن عبدالعزیز او را طرد و تبعید و زندانی نماید و او از این خشونتها بهرهٔ تبلیغاتی بگیرد و قهرمان شود.

۵. توضیح اینکه غیلان رهبر گروه قدریه، بندگان را آفریدگار کارهای خوب و بد آنها می‌داند نه خدا را؛ زیراکارهای بد معیوب هستند و مذموم خدا می‌باشند و خداکه دارای نهایت حکمت است هرگز چیز معیوبی را نمی‌سازد و از ساخته خود عیبجویی نمی‌کند. همچنین غیلان قدری معتقد بود که اعمال بد بندگان به حکم و فرمان قضا و قدر الهی نمی‌باشند و می‌گفت «محال است خدای حکیم، برحسب حکم قضا و قدر به چیزی فرمان دهد که موجب عذاب گردد و کسانی را هم به سبب انجام دادن همین فرمان عذاب دهد». همچنین می‌گفت: «اگر کارهای بد بندگان از جمله گمراهی، دروغ و ستمگری بر حسب حکم قضا و قدر، مقتضای فرمان الهی می‌بودند، از یک طرف با هدایت عام و عمومی و با امر به صداقت و عدالت در تضاد می‌بودند و از طرف دیگر موجب فرا خواندن و تشویق مردم به دروغ و ستمگری می‌شدند».

۶. همان.

۷. همان.

دهد که مستوجب عذاب[1] است؟ آیا هرگز هدایتگری را دیده‌ای که دیگران را به هدایت فرا بخواند، سپس مانع رسیدن به آن شود؟ آیا هرگز مهربانی،[2] را یافته‌ای که بندگانش را بیش از توان مکلّف نماید؟ آیا هرگز راستگویی، را یافته‌ای که مردم را به دروغ و درغگویی میان خود تشویق کند؟ آیا هرگز دادگری را دیده‌ای که مردم را به ستم و ستمگری نسبت به یکدیگر فرا خواند؟ بیان همین اندازه از حقایق کافی است برای کسانی که می‌خواهند از کوردلی رهایی[3] یابند».

برخورد حکیمانهٔ عُمربن عبدالعزیز، با مخالفان

عمربن عبدالعزیز، در یک نامهٔ مفصّل به[4] همهٔ تعریض‌ها و اشکال تراشی‌های غیلان پاسخ داد و به شهادت صریح آیه‌های قرآن و گواهی دلایل عقلی، اعتقادات انحرافی غیلان را از جمله «این که انسانها را آفرینندهٔ کارهای خود و مرگ مقتول را مرگ بدون اجل دانسته و اعمال بندگان را مشمول قضا و قدر ندانسته و...»، مردود نمود و بارها غیلان را برای بحث و مناظره به حضور خود پذیرفت.

اصمعی نقل کرده که[5] روزی ایاس - فقیه معروف بصره - و غیلان نزد عمربن عبدالعزیز بودند. عمر گفت شما دو تن که با هم اختلاف عقیده دارید، اینک وقت آن است که با هم مناظره کنید و آن دو[6] مناظره را این گونه آغاز نمودند: ایاس گفت: ای غیلان! تو که معتقدی بندگان خود آفرینندهٔ کارهای خود هستند و حکم و قضا و قدر خدا هیچ‌گونه تأثیری در خوبی و بدی کار بندگان ندارد، به این چند سئوال پاسخ بده.

۱ ـ برترین آفریده‌های خدا که عقل است[7]، به طور برابر یا نابرابر در میان بندگان توزیع شده است؟

۲ ـ کدام یک از علم و عمل بر دیگری مقدّم است؟

---

۱. همان.

۲. فضل الاعتزال ص ۲۳۰؛ طبقات المعتزله ص ۲۵ به نقل از فرقه‌های اسلامی، ص ۴۰.

۳. همان.

۴. اصفهانی، ابونعیم: حلیة الاولیاء، صص ۳۴۶-۳۵۳ به نقل از فرقه‌های اسلامی صص ۳۳۵-۳۴۷.

۵. ابن عساکر: تهذیب تاریخ، ج ۳ ص ۱۸۰.

۶. دکتر حسین عطوان: فرقه‌های اسلامی صص ۶۴-۶۵؛ وفیات الاعیان ج ۱ ص ۲۴۷.

۷. ابن عساکر: همان، ج ۳ ص ۱۸۱؛ فرقه‌های اسلامی ص ۶۵.

۳ـ خداوند مخلوقات را همگون یا ناهمگون آفریده است[۱]؟

غیلان در پاسخ این پرسشها سکوت کرد؛[۲] زیرا قبول طرفی، او را مخالف واقعیتهای بدیهی قرار می‌داد و قبول طرف دیگر قول به تأثیر قضا و قدر در کار بندگان و ردّ آفرینندگی آنها بود.

مدتی بعد از مناظرهٔ فوق عمربن عبدالعزیز غیلان را طلب کرد و[۳] دربارهٔ آفرینندهٔ اعمال بندگان با او به بحث نشست و از او پرسید آیا خدا قبلاً و ـ درازل ـ به اعمال بندگان آگاه بوده است؟ غیلان گفت: بلی. عمر گفت: پس چه حرفی برای گفتن باقی می‌ماند[۴]؟ غیلان با سکوت خود صحّت استدلال عمر را تأیید کرد، امّا بعد از مدتی به عمر گفتند صالح و غیلان افکار قدریه را تبلیغ می‌کنند. عمر آنها را دعوت کرد و به غیلان گفت: تو چه چیزی را گفته‌ای؟ غیلان گفت: همان چیز را گفته‌ام که خدا فرموده است. عمر گفت خدا چه چیزی فرموده است؟ غیلان گفت خدا فرموده است:

﴿اِنّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إمّا شاكِراً وَ إمّا كَفُوراً﴾[۵]

هر آینه ما راه را به او (انسان) نشان داده‌ایم (آنگاه او به اراده و مشیّت خویش) یا سپاسگزار است (و فرمانهای خدا را انجام می‌دهد) یا بسیار ناسپاس است (و کارهای بد را انجام می‌دهد)

عمر گفت آیه‌ها را ادامه ده، غیلان ادامه داد تا به آخر سوره رسید که می‌فرماید:

﴿وَ ما تَشاءونَ اِلّا أنْ يَشاء اللّه...﴾[۶]

شما نمی‌توانید بخواهید مگر اینکه خدا بخواهد.

﴿يُدْخِلُ مَنْ يشاءُ في رَحْمَتِهِ...﴾[۷]

خدا هر کس را بخواهد مشمول رحمت خود می‌سازد.

عمر گفت دربارهٔ این دو آیه که به طور صریح دلالت[۸] دارند بر اینکه هر کاری و هر

---

۱. همان.

۲. تاریخ طبری ج ۷ ص ۲۰۳ به نقل از فرقه‌های اسلام ص ۷۵؛ ابن کثیر: البدایه و النهایه، ج ۲ ص ۳۳۶؛ ذهبی: تذکرة الحفاظ ج ۱ ص ۱۴۷.

۳. الردّ علی اهل الاهواء ص ۱۶۷؛ ابن عساکر: همان، ج ٦ ص ۳۷۱ به نقل از فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام ص ٦۳.

۴. همان.

۵. انسان / ۳.

٦. انسان / ۳۰.

۷. انسان / ۳۱.

۸. ابن عساکر: همان، ج ٦ ص ۳۷۱.

حالتی ـ و حتی مشیّت انسانها ـ کلاً تابع مشیّت خدا و آفریدهٔ او هستند. ای غیلان تو فروع را می‌گیری و اصول را رها می‌کنی. بار دیگر غیلان با سکوت خود بر صحت[1] استدلال عمر صحّه گذاشت.

هشام‌بن عبدالملک نیز در آغاز امر به تأسّی از عمربن عبدالعزیز با غیلان از درِ بحث و مناظره در آمد[2]، امّا چون هشام یک شخصیّت علمی و فرهنگی نبود، بلکه بیشتر یک شخصیّت سیاسی و نظامی و اجتماعی بود، از دانشمندانی چون «میمون‌بن مهران» و از مجتهدانی چون «اَوزاعی» دعوت کرد که با غیلان به بحث و مناظره بنشینند، امّا در پایان چون حکمت، بصیرت، فقاهت و اسلام شناسی عمربن عبدالعزیز را نداشت، بعد از تحقیق شکست غیلان در مناظره‌ها دستور قتل او را صادر[3] کرد و ناخواسته و ندانسته چهرهٔ یک قهرمان نستوه، خردگرا و مجاهد را از او ساخت و کاری کرد که مخالفان نظام اموی غیلان را مدح و ثناها کردند و بعدها ابن عساکر و ذهبی از زبان آنها نقل کردند که هشام‌بن عبدالملک در سال یکصد و شش، در آغاز خلافت خود به حجّ رفت و غیلان را برای همسفری خویش انتخاب کرد. غیلان در این سفر مبارک مفتی مسلمانان بود فتوا می‌داد و احادیث را روایت می‌کرد و مرد[4] خدا و عبادت بود. ابن مرتضی می‌گفت: «غیلان در علم و زهد و دعوت به خدا و توحید و عدل الهی یگانهٔ عصر[5] خود بود».

در حالی که ابن حجر عسقلانی می‌گوید[6]: «غیلان گمراه و تیره بخت، در راه اعتقاد به قدر کشته شد. ابن حجر عسقلانی در ادامه از قول ابن مبارک می‌افزاید[7]: «غیلان از یاران حارث کذّاب و از گرویدگان به نبوّت کاذبه‌اش بود و چون حارث کُشته شد غیلان به جانشینی او برخاست. خالدبن لجلاح خطاب به غیلان گفت: «وای بر تو که خادم زن حارث کذّاب متنبیّ شدی و او را امّ‌المؤمنین پنداشتی و آنگاه به زندقه روآوردی».

---

۱. همان.

۲. الردّ علی اهل الاهواء ص ۱۶۸ به نقل از فرقه‌های اسلامی ص ۶۳؛ تاریخ طبری ج ۷ ص ۲۰۳؛ البدایه و النهایه ج ۹ ص ۳۵۳؛ عقدالفرید ج ۲ ص ۳۷۹.

۳. همان.

۴. تاریخ الاسلام ج ۴ ص ۲۹۰؛ التاریخ الکبیر ج ۴ ص ۱۰۲ به نقل از فرقه‌های اسلامی ص ۷۸.

۵. طبقات المعتزله ص ۲۵ به نقل از فرقه‌های اسلامی ص ۴۳.

۶. لسان المیزان ج ۴ ص ۴۲۴؛ فرقه‌های اسلامی ص ۷۸.

۷. همان.

اعدام غیلان وی را در نظر مردم مظلوم نشان داد و عقایدش را قدسیّت و اصالت بخشید و علاوه بر اینکه ابن مرتضی گفت: «غیلان[۱] در علم و زهد و دعوت به خدا و توحید الهی یگانهٔ عصر خود بود» بعدها قاضی عبدالجبار معتزلی و عبدالرحیم بن‌محمد خیاط نیز گفتند: «غیلان به اصول پنج‌گانه[۲] معتزله معتقد بوده است. یعنی توحید و عدل وعد و عید، منزل بین منزلتین و امر به معروف و نهی از منکر». در صورتی که به نظر محققین از جمله سیل[۳] «Sicle» دانشمند شرق شناس، آرای غیلان دمشقی در زمینه نفی صفات و مخلوق بودن قرآن و اینکه انسانها آفرینندهٔ کارهای خویش می‌باشند، از تعالیم مسیحیّت و کتابهای یوحنا دمشقی به ویژه «ینبوع الحکمة[۴]» گرفته شده است، و یوحنا دمشقی از نواده‌های سرگیوس[۵] «Sergius» نصرانی است و یکی از پسران سرگیوس که در عهد عبدالملک[۶] بن مروان مسؤول دیوان خراج بوده «کوسماس» راهب را ـ که ضمن حمله مسلمانان به ایتالیا اسیر گشته ـ خریده و مربّی فرزندش یوحنا نموده است و «کوسماس» بعد از تعلیم معارف و دانشها به یوحنا، با اجازهٔ «سر» به صومعهٔ «قدیس سابا» در نزدیکی بیت المقدس رفته است. یوحنا نیز بعد از چند سال که مستشار هشام‌بن عبدالملک بوده تقاضای استعفا کرده و به همان صومعه نزد استاد خود شتافته و به مقام کشیشی رسیده[۷] است و چندین کتاب به رشتهٔ تحریر در آورده که مهمترین آنها ینبوع الحکمة است.

گروه جبریّه

باری در همان سالهایی که کشتی نجات دین اسلام در دریاهای پر تلاطم حادثه، در حال پیشرفت بود و از طرف راست توفان تبلیغات قدریه از آتشکده‌ها، کلیساها و شکاف دیرهای نصرانی،

---

۱. طبقات المعتزله ص ۲۵ به نقل از فرقه‌های اسلامی ص ۴۳.

۲. فضل الاعتزال صص ۱۶۲-۲۳۰؛ الردّ علی الراوندی ص ۹۳ به نقل از فرقه‌های اسلامی صص ۴۲-۴۳.

۳. الحیاة العلمیة فی الشام ص ۱۲۶ و فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام صص ۳۰ و ۲۹.

۴. همان.

۵. مورخان عرب از او به عنوان «سرجون‌بن منصور» نام می‌برند.

۶. تاریخ خلیفه‌بن خیاط ص ۳۹۵؛ ابن عساکر: تهذیب تاریخ ج ۶ ص ۷۳.

۷. تاریخ الادب‌العربی ج ۱ ص ۲۵۶؛ کنیسة مدینة الله انطاکیة العظمی ج ۲ ص ۶۹؛ فرقه‌های اسلام ص ۳۰

به وسیله «سنبویه، سوس و یوحنّا» وزیدن[۱] گرفته بود و شأن انسانها را آنقدر به آسمان برده بود که آنها را خلّاق و آفریدگار کارهای خود می‌شمردند، ناگاه از طرف چپ هم تند باد تبلیغات جبریه از کلیساهای یهودی به وسیلهٔ «جعد، جهم و لبیدبن معصم» و افراد دیگری مانند آنها همراه گرد بادهای نفی صفات و مخلوق بودن قرآن وزیدن گرفت و شأن انسانها را تا حدّی پایین آورد و به خاک مالید که آنها را به کلّی فاقد اختیار و اراده دانست، و حرکات آنها را در ردیف حرکات برگ درختان قرار داد.

«جعدبن‌درهم» که استاد جهم[۲] بود و نخستین سنگ بنای کوخ جبریّه را نهاد و از دهانه‌اش آن همه سر و صداهای انحرافی و جبریگری در شعرها و نثرها به گوش رسید، یک مرد خراسانی[۳] بود که به کوفه آمد و سپس به رقه[۴] رفته و با محمدبن مروان‌بن حکم ارتباط بر قرار کرد و همدم و انیس و آموزگار مروان و پسرش گردید[۵]. سپس از رقه به دمشق رفته و در یک خانه جنب کلیسایی[۶] مسکن گزید و علاوه بر تبلیغ عقیده جبر[۷]، در نشر افکار انحرافی ـ مانند مخلوق بودن[۸] قرآن و نفی صفات[۹] خدا و انکار اینکه خدا با موسی تکلم[۱۰] داشته و خدا ابراهیم خلیل را به دوستی برگزیده[۱۱] و... ـ فعالیّت خود را آغاز نمود.

به نظر ابن اثیر[۱۲] و ابن کثیر[۱۳] و ابن نباته[۱۴]، جعد افکار انحرافی خود را از «بیان» پسر «سمعان» و او هم از «طالوت» خواهر زادهٔ «لبیدبن اعصم» یهودی معروف فراگرفته است؛ زیرا مسأله مخلوق بودن تورات و نفی صفات، مدتها قبل در میان یهودیها مطرح

---

۱. فرهنگ فرق اسلامی ص ۳۵۷؛ البدایه و النهایه ج ۹ ص ۳۶؛ الحیاة العلمیة فی الشام به نقل از فرقه‌های اسلامی ص ۳۰.

۲. البدایه و النهایه ج ۹ ص ۳٦۴.

۳. همان.

۴. انساب الاشراف ج ۳ ص ۱۰۰؛ الفهرست ص ۴۷۲؛ تاریخ الموصل ص ٦۳ به نقل از فرقه‌های اسلام ص ۹۰.

۵. همان.

٦. البدایه و النهایه ج ۹ ص ۳٦۴.

۷. الملل و النحل ج ۱ ص ۷۹؛ میزان الاعتدال ج ۱ ص ۳۹۹؛ لسان المیزان ج ۲ ص ۱۰۵؛ فرقه‌های اسلام ص ۹۵.

۸. همان.

۹. همان.

۱۰. همان.

۱۱. همان.

۱۲. الکامل ج ۷ ص ۷۵.

۱۳. البدایه و النهایه ج ۹ ص ۳۵۰.

۱۴. شرح العیون ص ۲۹۳.

شده بود[۱].

برخی جعد را دهری و بعضی او را مانوی و[۲] زندیق شمرده‌اند. جعد بعد از ابراز افکار انحرافی، مورد تعقیب بنی‌امیه واقع گردید و به کوفه گریخت[۳] و جهم بن صفوان در جلساتی او را ملاقات کرد و اعتقاد به جبر[۴] و بقیهٔ افکار انحرافی را از او فرا گرفت و دیری نپایید که فرماندار کوفه «خالدبن عبدالله قَسری»[۵] جعد را دستگیر نمود و در سال ۱۲۴[۶] در روز عید قربان به کیفر تبلیغات ضداسلامی و نشر افکار انحرافی فرمان قتل او را صادر کرد و اعدام جعد با وجود سوء سوابقی که داشت موجب گردید که مردم و به ویژه مخالفان نظام اموی وی را فردی مظلوم به شمار بیاورند و از او به عنوان یک عنصر[۷] انقلابی که ضد حکومت دیکتاتوری بوده و خواستار حکومت شورای مردمی بر مبنای کتاب و سنّت[۸] بوده است، یاد می‌کردند.

رهبر دوّم فرقهٔ جبریّه «جهم بن صفوان» مردی از موالی و غیرعرب بود. در کوفه شاگرد جعد بوده و افکار انحرافی را از او یاد گرفته است و به پیروی از جعد به جبر مطلق معتقد بوده است و گفته[۹]: «انسانها بر هیچ کاری قادر نیستند و استطاعت درباره انسانها معنی ندارد و آدمی در افعال و اعمال خویش فاقد قدرت و اراده و جبر به کلی بر او حاکم است و خداوند همان گونه که آفرینندهٔ حرکات برگ درختان و جمادات است، آفرینندهٔ حرکات اعضا و اندام انسانها نیز می‌باشد و نسبت دادن کارها به انسانها همچون نسبت دادن حرکات و کارها به جمادات صرفاً به شیوهٔ مجازی است مانند این که می‌گوییم: درخت میوه داد. آب روان شد. خورشید غروب کرد. زمین رویانید و... و انسانها عموماً در مسیر قضا و قدر الهی قرار گرفته‌اند و بدون این که خود اختیاری داشته باشند کارهای

---

۱. دورانت، ویل: تاریخ تمدن جلد؟؟؟؟ ص ۳۲۰.

۲. الفهرست ص ۴۷۲؛ فرقه‌های اسلامی ص ۹۲.

۳. البدایه و النهایة ج ۹ ص ۳۵۰؛ فرقه‌های اسلامی ص ۹۰.

۴. همان. ۵. همان.

۶. همان.

۷. تاریخ طبری ج ٦ ص ۵۹۱؛ تاریخ الیعقوبی ج ۲ ص ۳۱۰؛ مروج الذهب ج ۳ ص ۲۱۰ به نقل از فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام ص: ۱۰۰. ۸. همان.

۹. مقالات الاسلامیّین ج ۱ ص ۳۱۲؛ الردّ علی اهل الاهواء صص ۱۰۴ و ۱۱۲؛ الملل و النحل ج ۱

ص ۱۱۱.

خوب و بد را انجام می‌دهند و به اجر و ثواب نایل می‌آیند و دچار عذاب و عقاب می‌شوند».

جهم در اعتقاد به مخلوق بودن[۱] قرآن و نفی صفات، از جعد پیروی می‌کرد و می‌گفت: جایز نیست[۲] خداوند را به اوصافی وصف کرد که مخلوق را به آنها[۳] وصف می‌کنند؛ زیرا این توصیف به تشبیه[۴] می‌انجامد و خدا از آن مبرّا می‌باشد و بر اساس همین تصوّر خام ـ برخلاف نصّ صریح قرآن ـ صفت حیات، علم، سمع، بصر و ...، را از خدا نفی می‌کرد، امّا صفت خالقیت، فاعلیّت و قدرت را برای خدا ثابت می‌نمود.[۵]

یکی از آرای منحصر به فرد جهم، عقیدهٔ او به فناپذیری بهشت و دوزخ بود و می‌گفت: بعد از آنکه[۶] اهل هر یک وارد آن شدند و بهشتیان از نعمتها بهره‌مند و دوزخیان مدتهای مدید عذاب را چشیدند[۷]، هر دو فانی می‌شوند؛ زیرا به عقیده جهم حرکات ابدی و پایان‌ناپذیر قابل تصوّر نیست و بی‌خبر بود از اینکه تسلسل امور غیرمتناهی تنها در حال و گذشته محال است و نسبت به آینده هیچ اشکال علمی و فلسفی ندارد[۸].

جهم در جهت توجیه تصوّر خام خود «خالدین»[۹]ها را که جاودانه بودن بهشت و دوزخ را می‌رسانند، بر یک مدت طولانی حمل می‌کرد شبیه **«خَلَّدَ الله مُلکه»**[۱۰]. بغدادی در بارهٔ عاقبت کار جهم چنین می‌گوید[۱۱]: «جهم با همهٔ گمراهیهایی که داشت، سلاح برگرفت و با حکومت جنگید و به حارث بن سریج[۱۲] پیوست و دبیر و وزیر و قاضی و

---

۱. الفرق بین الفرق ص ۱۲۸؛ مقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۳۱۲ به نقل از فرقه‌های اسلامی ص ۹۵.
۲. الملل و النحل ج ۱ ص ۸۰ به نقل فرقه‌های اسلامی ص ۹۶.
۳. الفرق بین الفرق ص ۱۲۸؛ الملل و النحل ج ۱ ص ۸۰؛ فرقه‌های اسلامی ص ۹۶.
۴. همان. ۵. همان.
۶. الملل و النحل ج ۱ ص ۸۰. ۷. همان.
۸. زیرا برهانهای ابطال تسلسل تنها در اموری جاری است که وجود پیدا کرده باشند خواه بعداً معدوم گشته یا حالا هم موجود باشند. مانند موجودات گذشته یا موجودات فعلی. بنابراین تسلسل در امور اعتباری مانند اعداد یا امور موجود در آینده، محال نیست. برای کسب اطلاعات بیشتر، ر.ک: به کتابهای مفصل کلام، مبحث دور و تسلسل.
۹. فرقه‌های اسلامی ص ۹۷.
۱۰. همان. ۱۱. الفرق بین الفرق ص ۱۲۸.
۱۲. تاریخ طبری ج ۷ ص ۳۳۱؛ لسان المیزان ج ۲ ص ۱۴۲؛ الکامل ج ۵ ص ۳۴۲؛ البدایه و النهایه ج ۱۰

رئیس تبلیغات او گردید[1] و در سال ۱۲۸ در مروشاهجان به اسارت سلم درآمد و سلم گردن او را زد.» امّا جهم نیز مانند همهٔ رهبران عقاید انحرافی آن زمان، بعد از قتلش به وسیلهٔ حکومت، عنوان قهرمانی را یافت و مردم به ویژه مخالفان نظام اموی او را قهرمان توحید اسلامی نامیدند و شایع کردند که جهم در اوج توحید و تنزیه[2] خدا به فناپذیری بهشت و دوزخ معتقد بوده است که همچنان که در آغاز و در ازل جز خدا کسی و چیزی نبوده، همچنین در آخر و در ابد نیز جز خدا کسی[3] و چیزی باقی نمی‌ماند.

گروه ظاهریه و گروه باطنیه

در همان روزگاری که تندبادهای قدریه و جبریّه از چپ و راست و از دهانه دیرها و آتشکده‌ها و کلیساها برخاسته بود، ناگاه گردبادهای تفریط «ظاهریّه» و افراط‌گرایی «باطنیّه» نیز، از دیار خام‌اندیشان و به قصد توقیف رسالت جاودانهٔ اسلام، وزیدن گرفت و «ظاهریه» که بعدها به نام یک مرد سیستانی «محمد بن کرام» به کرامیّه هم موسوم شدند، نسبت به حکم صریح عقل تا آن اندازه بی‌اعتنا بودند که مجازهای آشکار قرآن[4] را بر معانی حقیقی حمل می‌کردند و بعد از تلاوت آیه‌های:

۱ - ﴿یَدُ اللهِ فَوْقَ أَیْدِیهِم﴾[5] در حال پیمان رضوان که دست پیامبر ﷺ بالای دست یارانش قرار گرفته بود، مثل این بود که «دست خدا بالای دست آنها قرار گرفته بود» چون پیمان با پیامبر پیمان با خداست. همان گونه که اطاعت از پیامبر اطاعت از خداست.

۲ - ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْیُنِنا وَ وَحْیِنا﴾[6] یعنی به نوح وحی شد که ... «و کشتی را با نظارت ما و تعلیمات وحی ما بساز».

۳ - ﴿والسَّمٰواتُ مَطْوِیّاتٌ بِیَمِینِهِ﴾[7] یعنی در روز آخرت «و آسمانها با» وسیله‌ای که همچون «دست راست» انسانها مظهر قدرت «او» است در هم پیچیده می‌شوند.

۴ - ﴿وَیَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ﴾[8] یعنی «و پایدار می‌ماند شکوه پروردگارت».

⇦ ص ۲۶؛ فرقه‌ها ص ۱۰۳.

۱. همان.

۲. مقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۲۱۰.

۳. همان.

۴. مقالات الاسلامیّن ص ۱۱۳؛ مقدمه ابن خلدون صص ۹۴۴-۹۴۶.

۵. فتح / ۱۰.

۶. هود / ۳۷.

۷. زمر / ٦٧.

۸. الرحمن / ۲۷.

۵ - ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوىٰ﴾[۱] یعنی خدای «بخشندهٔ» جان و وجود «بر تخت» حاکمیّت جهان هستی «قرار گرفته است»*

پیروان گروه ظاهریه[۲] می‌گفتند: به موجب این آیه‌ها ایمان داریم به اینکه خدای متعال به طور حقیقی دست و چشم و رو دارد،[۳] امّا نه همچون دست و چشم و روی ما و خدا به طور حقیقی بر تخت قرار گرفته است، امّا نه همچون قرار گرفتن ما، و با این روش سطحی و کوتاه بینانه، از زبان قرآن، خدا به گونه‌ای معرفی می‌شد که حقیقتاً دارای چشم[۴] و صورت و دست و حتی دست راست و به طور حقیقی بر تخت قرار گرفته است. حال آنکه این گونه معرفی نمودن علاوه بر اینکه مخالف روح تمام آیه‌های قرآن و متضاد با مفهوم «خدا» در دین اسلام است، موجب می‌گردید دانشمندان غیرعرب و همهٔ کسانی که از قوانین زبان عربی و تفاوت معانی حقیقی و مجازی کلمات عربی آگاهی ندارند، از پذیرفتن دین اسلام منصرف شوند و چنین رفتاری از طرف گروه ظاهریه علاوه بر اینکه جنایتی است نسبت به یک زبان زنده (یعنی زبان عربی) تبلیغات زیان‌آوری است علیه آخرین ادیان سماوی.

«باطنیّه»[۵] نیز که افراطی در برابر تفریط «ظاهریه» بودند، نسبت به حکم عقل و بلکه برای توجیه هواپرستی خویش تا آن اندازه اغراق می‌کردند که حقیقت‌های آشکار قرآن را بر معناهای مجازی و خود ساخته[۶] حمل کرده و ادعا می‌نمودند که به جای پوست و ظاهر، مغز و باطن را برگزیده‌اند مثلاً (حج، صلاة[۷]، صوم) را به معنی ملاقات

---

۱. طه / ۵.

* - تفسیر آیه‌های فوق را از «منقول التفاسیر» تصنیف علامه ملا یوسف اصمّ گرفته‌ایم.

۲. غالباً (ظاهریه) بر پیروان یک مذهب فقهی اطلاق می‌گردد که پیشوای آن داود اصفهانی (م - ۲۷۰) بوده است، ولی در کتب کلامی و تفاسیر «ظاهریه» همان است که ما نوشته‌ایم. ابن‌الجوزی در تلبیس ابلیس ص ۱۰۶ دربارهٔ آن گفته است: «**قال ابن عقیل هلک الاسلام بین طائفتین: بین الباطنیة و الظاهریه**».

۳. مقالات الاسلامیّن ص ۱۱۳؛ مقدمه ابن خلدون صص ۹۴۴-۹۴۶.

۴. ابن الجوزی: تلبیس ابلیس، ص ۱۰۶؛ مقدمه ابن خلدون صص ۹۴۴-۹۴۶.

۵. فرهنگ فرق اسلامی صص ۹۴-۹۵-۹۶ به نقل از الفرق بین الفرق صص ۱۶۹-۱۸۸؛ دایرة المعارف الاسلامیّه ج ۳ ص ۲۹۰؛ الملل و النحل شهرستانی ج ۱ صص ۱۷۰ و ۱۷۸؛ تلبیس ابلیس ص ۹۹.

۶. همان. ۷. همان.

بالاترین مقام در گروه خویش، ارتباط خاضعانه با او و افشا نکردن اسرار آن گروه منظور می‌نمودند و آتش ابراهیم علیه‌السلام را قهر نمرود، و مرده زنده کردن عیسی علیه‌السلام تعلیم و تربیت دلهای مرده، و عصای موسی علیه‌السلام حجّة و ذبح اسماعیل را اخذ عهد و پیمان معنی می‌کردند.

خطر بحرانهای فرقه گرایی

فرقه‌های قدریه، جبریه، ظاهریه و باطنیه، که از هر کدام نیز چندین گروه منشعب شد و کلّا از دین اسلام منحرف و عموماً در جهت افراط و تفریط همدیگر قرار گرفته بودند، می‌رفتند تا جامعهٔ بزرگ اسلامی را با بحران عظیم فرقه‌گرایی مواجه سازند و آن را از هرگونه رشد و پیشرفتی محروم نمایند و خلفای بنی‌امیه - به جز عمربن عبدالعزیز در دورهٔ کوتاه[۱] خلافت خویش - عموماً از راههای علاج آن بی‌خبر مانده و در برابر چنین یورش وسیع فرهنگی، به فعالیّتهای فیزیکی و عملیات نظامی متوسل می‌شدند، و با حبس و تبعید و قتل رهبران آنها موجب پیدایش نوعی مظلوم نمایی و قهرمان سازی گشته و همچون ریختن بنزین بر آتش شعله‌های مهیب و لرزان آن را برافروخته‌تر و خطر فراگیری آن را بیشتر می‌کردند و هر روز بیش از پیش عده‌ای جذب این گروهها می‌شدند؛ زیرا همان‌گونه که قبلاً به آن اشاره کردیم، فرقه‌گرایی یک نوع بیماری واگیر فرهنگی بود که مخالفان شکست خوردهٔ اسلام[۲]، از روی عمد بذر آن را در دیار مسلمانان پاشیده بودند. از طرف دیگر مبارزه با یک بیماری واگیر فرهنگی هرگز کار زور مدارانی نبود، که به جای مبارزه با علّتها، همواره با معلول‌ها مبارزه نموده و به جای قطع ریشهٔ بیماریها، سر و گردن بیماران نگون‌بخت را قطع می‌کردند، بلکه کار آن دسته از علماء و دانشمندان اسلامی بود که اوّلاً، با آگاهی عمیق از مفهوم

﴿لاٰ اِکْرٰاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾[۳]

هیچ اجبار و اکراهی در (قبول عقاید) دین وجود ندارد (در حالی که) آشکارا راهیابی و گمراهی از همدیگر مشخص و جدا شده‌اند»

---

۱. اصفهانی، ابونعیم: حلیة الاولیاء ص ۳۴۶ به نقل از فرقه‌های اسلامی ص ۳۳۵؛ ابن‌عساکر: تهذیب تاریخ، ج ۳ ص ۱۸۰؛ وفیات الاعیان ج ۱ ص: ۲۴۷.

۲. تجزیه و تحلیل ابن الجوزی در تلبیس ابلیس صص ۱۰۳-۱۰۴.

۳. بقره / ۲۵۶.

ثانیاً به امتثال فرمانهای مندرج در آیهٔ:

﴿أُدْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ، وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1]

(ای پیامبر! مردمان را) با سخنان بجا و استوار و اندرزهای زیبا و نیکو به راه پروردگارت فرا خوان، و با ایشان با شیوهٔ هر چه نیکوتر و زیباتر بحث و گفتگو کن»

ثالثاً با احیای روش اسلامی در بارهٔ پذیرش عقاید با دلایل و برهانها و تبدیل حالت انفرادی و شخصی آن روش به حالت دسته جمعی و عمومی و تشکیل حلقه‌های تعلیم و تعلّم دلایل و برهانها، بتوانند محیط حیات عقاید اسلامی را سالم‌سازی نموده و از سرایت بیماریهای شک و تردید بی‌اعتقادی و فرقه‌گرایی کاملاً جلوگیری به عمل آورد. نخستین دانشمندی که در چنین شرایط بحرانی، به این کار ضروری اقدام نمود و با تشکیل اولین حلقه‌های تعلیم و تعلّم دلایل عقاید اسلامی، نخستین سنگ بنای «مکتب سلفیّه» را بنا نهاد، «حسن بصری» بود که در فصل آینده به طور تفصیلی در بارهٔ احوال، آثار و افکار او بحث خواهیم کرد.

---

۱. نحل / ۱۲۵.

حسن بصری؛ نخستین متکلم اهل سنّت

در اواسط خلافت فاروق اعظم ﷺ و در بحبوحهٔ جنگهای رهایی بخش اسلامی، مردی به نام «یسار» با همسر خود بنام «خیره» در میان جمعی از اسیران جنگی از اُستان «میسان» عراق به مدینه اعزام گردیدند. یسار که سهم زیدبن ثابت و خیره سهم امّ‌المومنین[1] «ام سلمه» شده بودند، آزاد گشتند و به دین اسلام مشرف شدند و با اینکه مانند سایر مسلمانان از مزایای بیمهٔ بیت‌المال اسلامی بهره‌مند گردیده و در زندگی مرفهی به سر می‌بردند، خیره به پاس سوابق محبّت‌های ام‌سلمه اکثر ساعتهای روزانه را در خدمت او و در انجام دادن[2] کارهای منزل او به سر می‌برد و در اوایل سال بیست و دوّم هجری که یسار و خیره در شهر مدینه دارای نوزاد پسری شدند و او را حسن نامیدند و طبق عادت زمان، یسار را هم «ابوالحسن» می‌گفتند. هر روز خیره حسن را در آغوش

دورهٔ کودکی حسن

گرفته و به منزل ام‌سلمه می‌رفت و وی را روی حصیری دراز می‌خواباند و مشغول انجام دادن کارها می‌گردید[3] و هرگاه خیره برای کاری از منزل بیرون می‌رفت و حسن گریه می‌کرد و پنجه‌های کوچکش را به هم می‌فشرد، فوراً ام‌المومنین ام‌سلمه به سوی او می‌شتافت و

---

۱. ابن عبدالبرّ استیعاب هامش اصابه ج ۴ ص ۴۵۹.

۲. البدایه و النهایه ج ۹ ص ۲۷۸؛ ذهبی: تذکرة الحفاظ ج ۱ ص ۷۱ تنها به پرورش حسن در شهر مدینه تصریح کرده و فرهنگ عمید تولد او را در شهر مدینه نوشته و تصریح به استان «میسان» هم در لغت نامهٔ دهخدا است.

نکتهٔ قابل توجه این است که در البدایه و النهایه ج ۹ ص ۲۷۸ و ۲۸۰ از دو نظر تابعی هر دو به نام حسن و به شهرت بصری بحث شده که اولی فرزند یسار و خیره و بیشتر در معارف اسلامی معروف و مرد مبارزه با کفّار و جهال بوده مکتب سلفیه را پی‌ریزی نموده است و دوّمی بیشتر به زهد و عبادت معروف و در کتب تصوّف مفصلاً مذکور است.

۳. همان.

پستانش را در دهان او می‌گذاشت و او را تا آمدن مادرش مشغول می‌کرد[۱] و گاهی قطره‌ای از شیر پستان ام‌المومنین در دهان او می‌چکید. بعدها که این کودکِ حصیرنشین به آن درجه از قدرت و شوکت و صدارت علمی ارتقا یافت که «مکتب سلفیّه» را پی‌ریزی کرد، مردم آن موفقیت و پیروزی را از یمن و برکت آن قطره شیرها می‌دانستند که نسبتی به رسول الله ﷺ[۲] داشتند.

خیره حسن را بسیار دوست می‌داشت و به آینده‌اش بسی امیدوار بود و بارها بعد از فراغت از کارهای منزل[۳] در حالی که او را در آغوش گرفته بود به محضر صحابیهای بزرگوار می‌شتافت تا برای او دعای خیر بکنند[۴]. فاروق اعظم عمربن خطاب رضی الله عنه یکی از همان صحابیهای بزرگوار بود که وقتی حسن را در آغوش مادرش دید بعد از نگاه محبّت‌آمیز برای او چنین دعا کرد:

«اَللّٰهُمَّ فَقِّهْهُ فی الدّین[۵] و حَبِّبْهُ الی الناس».

بارالها! حسن را فقیه و دانشمند معارف اسلامی و محبوب مردمان بگردان».

بهار جوانی حسن

حسن در شهر مدینه[۶] پرورش یافت و به موازات رشد جسمی سطح آگاهی او نیز بالا می‌رفت. تمام قرآن[۷] را حفظ کرد و احادیث و بقیّهٔ معارف اسلامی را از ابن‌عباس[۸]، ابن‌عمر و ابی‌بکره عمربن‌تغلب، جابر، سمره بن جندب و عمران بن حصین[۹] آموخت و علاوه بر روایت حدیث از امیرالمومنین عثمان ذی النّورین، با علاقه شدید خطبه‌ها و خطابه‌های او را استماع[۱۰] می‌نمود و با آرامش خاطر روزهای نوجوانی را در کسب هر چه بیشتر معارف اسلامی به سر می‌برد و خوشحال از اینکه جهان آرام اسلام به آرامی گسترش می‌یافت. بی‌خبر از اینکه این آرامیها عموماً آرامش قبل از توفان می‌باشند.

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. البدایه و النهایه ج ۹ ص ۲۷۸. ۴. همان.

۵. همان.

۶. تذکرة الحفاظ ج ۱ ص ۷۱؛ در دایرة المعارف الاسلامیة ج ۷ ص ۳۸۱، پرورش او را در «وادی القری» نوشته است.

۷. تذکرة الحفاظ ج ۱ ص ۷۱. ۸. همان.

۹. همان. ۱۰. همان.

در این اوضاع و احوال ناگاه این خبر وحشتناک در شهر پیچید که چندین ستون افراد مسلح از سپاه آشوبگران داخلی به تحریک یک نفر کلیمی[۱] به نام «عبدالله بن السوداء» خانهٔ امیرالمومنین عثمان ذی‌النّورین را محاصره کرده و اصرار[۲] دارند که اگر خود را مجازات ننماید یا از خلافت کناره‌گیری نکند حتماً او را به قتل می‌رسانند و پس از مدتها محاصره ناگاه این خبر تلخ و وحشت‌انگیز به گوشها رسید که آشوبگران به درون خانه نفوذ کرده و در حالی که امیرالمومنین عثمان ذی‌النّورین قرآن را تلاوت می‌کرده، او را به ضرب شمشیر شهید نموده و قطره‌هایی از خون او را بر این آیه‌ها ریخته‌اند:

﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ[۳] ٱللهُ وَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيم، صِبْغَةَ الله...﴾[۴]

و در آینده نه چندان دور برای (انتقام از) آنها خدا ترا بس خواهد بود و اوست شنوا و دانا، (ببین) رنگ و رنگینی کار) خدا.

و این حادثهٔ هولناک در قلب و روح حساس و لطیف حسن نوجوان آنچنان مؤثر افتاد که بعد از گذشت دهها سال باز به عنوان تلخ‌ترین خاطره‌ها از آن یاد می‌کرد و می‌گفت:[۵] «**كَانَ يَوْمَ ٱلدّار ابن اربع عشرة سنة**» زیرا «یوم الدّار»[۶] و روز شهید کردن عثمان ذی‌النّورین علاوه بر اینکه شاهد وقوع فاجعهٔ بسیار بزرگ و بی‌سابقه بود، در آن روز دروازه‌ها بر روی تمام آشفتگیهای داخلی و حوادث اسفناک جنگهای خونین صفّین، جمل، نهروان و فاجعهٔ بسیار خطیر شهید کردن علی مرتضی و تبدیل خلافت اسلامی به سلطنت اعراب و اتراک «امویها، عباسیها و عثمانیها» گشوده شدند.

بالأخره حسن پسر یسار دوران نوجوانی را، زیر رگبار صخره‌های توفان حوادث پشت سر گذاشت، و آغاز دوران جوانیش مصادف سال چهل و یک هجری و سال صلح حسن مجتبی با معاویه بود، که آن را سال «جماعت»[۷]، یعنی «اجتماع مسلمانان بر یک

---

۱. تاریخ مصوّر اسلام تألیف عمر فروغ ترجمه محمّدعلی شیرازی ص ۸۳.
۲. البدایه و النهایه ج ۹ ص ۲۷۸.
۳. همان.
۴. بقره / ۱۳۷-۱۳۸.
۵. تذکرة الحفاظ ج ۱ ص ۷۱.
۶. چون در روز حمله به خانه عثمان ذی‌النّورین حرمت حریم خانهٔ او را زیر پا گذاشتند و او را به شهادت رساندند و این کار یک گناه بسیار عجیب و بی‌سابقه بود، آن روز را «یوم الدّار» نامیدند.
۷. البدایه و النهایه ج ۸ ص ۱۷؛ تاریخ مصوّر اسلام ص ۱۰۳.

امیر» نامیدند و یک امنیّت و آرامش ظاهری مشاهده می‌شد، امّا آرامش بعد از توفان و رگبار آن همه صخره‌ها و آن همه ویرانیها و آن همه تلفات جانی و خانه خرابیها!! که مشاهدهٔ این اوضاع رومیها را به طمع انداخت که خیال خام تصرف مصر و شام را در سر بپرورانند و نیروهای دریایی خود را در شرق دریای مدیترانه پیاده کنند[1]. در این هنگام حسن پسر یسار به موازات کسب معارف اسلامی به تعلیمات نظامی و آگاهی از مسائل جهاد و دفاع اسلامی روی آورد و بارها در پیشاپیش ستونهای رزم‌آوران به میدان جنگهای دفاعی و طرد رومیان از شرق دریای مدیترانه شتافته و آوازهٔ دلاوری و شجاعت خود را به همه جا می‌رساند. به طوری که او را در ردیف پرآوازه‌ترین[2] دلاوران روزگار، یعنی «قطری[3] بن فجاءة» قرار می‌دادند و شاید همین دلیری و رزمجویی سبب انتقال حسن به شهر بصره[4] - محل پرسابقه‌ترین پادگان نظامی اسلامی - گردید و به حسن بصری معروف شد.

ارتقاء سطح معلومات حسن بصری

حسن بصری به همان اندازه که مرد شمشیر و عمل بود، مرد قلم و علم نیز بود و همان قدر که مجاهد دلاور و نستوهی بود، دانشمندی کوشا و پژوهشگر هم بود و بخش اعظم عمر خود را همزمان در دو جبهه جهاد اکبر و مبارزه با جهل و جهاد اصغر و مبارزه با جاهل مصروف نمود، در سن چهل سالگی وقتی پیش‌قراولان تهاجم فرهنگی را از دور مشاهده کرد و احساس نمود که خدمات علمی و فرهنگی او بیشتر مورد نیاز مسلمانان است، از مبارزات نظامی کناره‌گیری کرد و تمام توانایی خود را وقف پژوهشهای علمی و ارتقا به مدارج معارف اسلامی نمود و به جایی رسید که وقتی مطلبی را از انس بن مالک صحابی معروف و خادم پیامبر ﷺ[5] سؤال کردند، گفت: «دربارهٔ این مسأله از حسن مولای ما سؤال کنید؛ زیرا هر چه ما شنیده‌ایم او نیز شنیده و ما

---

۱. طبری ج ۷ صص ۲۷۲۷ و ۲۷۳۷؛ البدایه النهایه ج ۸ ص ۲۵.
۲. تذکرة الحفاظ ج ۱ ص ۷۱.
۳. همان.
۴. دایرة المعارف الاسلامیة ج ۷ ص ۳۸۱.
۵. عسقلانی، ابن حجر: الاصابه فی تمییز الصحابه ج ۱ ص ۷۱؛ ابن عبدالبرّ: الاستیعاب هامش الاصابه ج ۱ ص ۷۱ در اصابه گفته شده که انس از جمله صحابیهایی است که به کثرت روایت احادیث معروف شده‌اند.

چیزهایی[1] را فراموش کرده‌ایم که او فراموش نکرده است» و بار دیگر گفت: «من به خاطر این دو استاد - حسن بصری و ابن سیرین - به اهل بصره[2] غبطه می‌خورم». قتاده نیز گفت: «من هیچ فقیهی را در علم و فضل همتای حسن بصری ندیده‌ام» ایّوب از وقار و هیبت[3] او تعریف می‌کرد و می‌گفت: گاهی شخصی مدتی در محضر او بوده و جرئت نکرده قبل از او سخنی را آغاز کند. شعبی به مردی که عازم بصره بود گفت: «در بصره هرگاه مردی را دیدی که جمال[4] و زیبایی و ابهّت و وقارش از همه بیشتر بود، سلام مرا به او برسان که او حسن بصری است». محمدبن سعید هم دربارهٔ او گفته است: «دانشمندی است بلند پایه و در معارف اسلامی موج می‌زند، پارسا و پرهیزگار و سیمای بسیار زیبا و دل‌انگیز و با ابهتی دارد. من خود مشاهده کردم هنگامی که به قصد حج به مکه آمد و بر تختی نشست و علما و دانشمندانی که به دور او حلقه زده بودند با چه علاقه و ولعی به توضیح و تفسیر و بیان[5] او گوش می‌دادند».

آوازهٔ شهامت و از خودگذشتگی او آنگاه به همه جا رسید که در سال شصت هجری معاویه، فرزند خود یزید را ولیعهد خود کرد و از افاضل روزگار در بصره، یعنی حسن بصری و شعبی[6] و ابن سیرین فتوای تأیید این اقدام را طلبید. حسن بصری[7] آشکارا نظر خود را ابراز داشته و صریحاً و علناً این عمل معاویه[8] را تقبیح کرد. همچنین در سال نود هجری وقتی فرمانروای سفاک معروف حجاج بن یوسف که می‌گفتند یکصد[9] و بیست هزار نفر را به قتل رسانیده حسن بصری[10] را احضار کرد و اشاره به اعدام او نمود، حسن در نهایت بی‌اعتنایی به حجاج گفت: «در بین تو و آدم علیه السلام چقدر آبا و اجداد وجود داشته‌اند؟ حجّاج گفت: بی‌شمار! حسن گفت: «حالا آنها کجا هستند؟

---

۱. البدایه و النهایه ج ۹ ص ۲۷۸؛ تذکرة الحفاظ ج ۱ ص ۷۱.
۲. همان. ۳. همان.
۴. همان. ۵. همان.
٦. دایرة المعارف الاسلامیه ج ۷ ص ۳۸۱. ۷. همان.
۸. همان.
۹. البدایه و النهایه ج ۹ ص ۱۴۲. در ص ۱۴۴ از حجاج نقل کرده که در آخرین لحظات زندگی چنین دعا کرده: «**اللهم اغفرلی فانهم یزعمون انک لا تفعل**».
۱۰. البدایه و النهایه ج ۹ ص ۱۴۲.

حجاج گفت[۱]: عموماً مرده‌اند. حجاج در حالی که از شنیدن این جملهٔ عبرت‌انگیز هراسناک شده بود و به سیمای زیبای سراپا وقار و ابهت آن عالم از خود گذشته چشم دوخته بود، از شرم سرش را[۲] پایین انداخت و غرق در عرق گردید. حسن بصری هم در حالی که نگاه قهرآمیزی به این کلّهٔ پر از فتنه نمود، از آن اتاق بیرون رفت و کسی هم جرأت نکرد که بار دیگر او را احضار نماید.

دوران استادی حسن بصری

حسن بصری در سالهای اواخر عمرش که در معارف اسلامی به اوج آگاهی رسیده بود و در جوامع اسلامی نیز به نقطهٔ امیدی مبدّل شده بود، احساس کرد همان سپاهی را که قبلاً پیش‌قراولانش را از دور مشاهده کرده بود، اکنون به اکثر جوامع اسلامی تاخته و یک تهاجم وسیع فرهنگی آغاز گردیده است و پاشیده شدن سموم افکار افراطی و تفریطی قدریّه، جبریّه ظاهریّه و باطنیّه، رشد و نمو عقاید معتدل و حکیمانه اسلامی را به خطر انداخته و جوامع مسلمانان را از حالت وحدت عقیده، با یک بحران عظیم فرقه‌گرایی مواجه نموده‌اند و در همان هنگام بود که حسن بصری به منظور مبارزه با آن تهاجم فرهنگی، برای اولین بار در مسجد شهر بصره حلقه‌های تدریس و تبیین عقاید را با برهان و دلیل تشکیل داد و روش پذیرش عقاید اسلامی با دلیل و برهان که تا آن زمان خصوصی، انفرادی و شخصی بود، با ابتکار آن دلیر مرد جهاد[۳] فرهنگی به حالت گروهی و دسته‌جمعی و تشکیل حلقه‌های تعلیم و تعلّم دلایل و برهانهای عقاید اسلامی در آمد و چون در آن روزگاران اساتید درجه یک را «شیخ» می‌گفتند، ما نیز این پیشوند را به نام و نسبت او اضافه می‌کنیم و می‌گوییم: شیخ حسن بصری در حلقه‌های تعلیم و تدریس خویش دروازهٔ علمی را به روی مسلمانان گشود که ابزار کارش دلایل عقلی و نقلی، کارش بحث و تحقیق و گفتگو در عقاید و کاربردش اثبات حقانیت عقاید اسلامی و ردّ اباطیل غیراسلامی بود که بعدها آن را «کلام»[۴] و عالم

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. تذکرة الحفاظ ج ۱ ص ۷۲؛ البدایه و النهایه ج ۲ ص ۲۷۸.

۴. علّامه تفتازانی در آغاز شرح عقاید نسفی صص ۶-۷، شش وجه را جهت نام بردن این علم به «کلام» ذکر کرده که بهترین وجه آن است که «کلام» به معنی مکالمه، مباحثه، مقاوله در عقاید دینی باشد.

مذهب اهل سنّت و جماعت

متخصص حوزهٔ آن را «متکلم» نامیدند و مذهبی را که در این حلقه‌ها تبیین می‌شد به «مذهب[1] اهل سنت و جماعت» معروف گردید که قبل از بحث از جزئیات آن مذهب لازم است اجزاء ترکیبی این عنوان و مفهوم کلّی آن را توضیح دهیم:

۱ - «سُنَّتْ» در لغت بِهِ معنی[2] راهِ و روش و در اصطلاح محدثین هم‌معنیِ حدیث، یعنی گفتار، کردار، رفتار و تأییدات پیامبر ﷺ و اهل سنت به معنی جامعهٔ سنّتی و سنت‌گرا و پیرو روش اصحاب پیامبر ﷺ در ارجاع معنی متشابهات به خدا امثال:

﴿وَ یَبْقیٰ وَجْهُ رَبِکَ ...﴾

﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلیَ اَلْعَرْشِ آسْتَویٰ﴾ است. همچنین پیرو نصوص و ظواهر احادیث صحیح پیامبر بدون توجیه و تأویل‌های انحرافی می‌باشد.

۲ - «جماعت» به معنی قبول رأی عمومی مسلمانان که «اجماع» نامیده می‌شود و یکی از دلایل احکام[3] دینی است و همچنین به معنی جامعهٔ جمع‌گرا و مخالف فرقه‌گرایی از راه تحمل عقاید گوناگونِ جامعهٔ بزرگ اسلامی بدون این که هیچ کدام از فرقه‌های اهل قبله را کافر شمارند. به طور خلاصه «اهل سنت و جماعت» یعنی یک جامعهٔ «سنت»گرا و ضد تأویلهای انحرافی و یک جامعهٔ «جماعت»گرا[4] و ضد فرقه‌سازی.

علّامه تفتازانی در اوایل شرح عقاید نسفی «سنت» را به معنی حدیث و «جماعت» را به معنی[5] جامعهٔ اصحاب منظور نموده است و در این صورت «اهل سنت و جماعت» یعنی جامعه‌ای که بعد از کلام خدا تنها احادیث صحیح رسول الله ﷺ و فهم و استنباط و عملکرد همنشینان او را اصل و متبوع قرار داده و بقیّه فکر و اندیشه‌ها را فرع و تابع آنها دانسته‌اند، و در عین اینکه برای جداکردن حقایق اسلامی و اباطیلِ غیراسلامی، از فروغ عقلهای سالم استفاده می‌کنند، به هیچ وجه درصدد تجدّد بازی و بدعت‌سازی و خیال‌بافی و حرّافی و تأویلهای انحرافی و پایین آوردن عقاید عالیه به سطح افکار مادّی و سافله برنمی‌آیند.

---

۱. نشاةُ الاشعریه و تطوّرها ص ۱۵؛ الاسفرائنّی، ابومظفر: التبصیر فی الدین ص ۱۱۴.

۲. همان. ۳. همان.

۴. استنباط خود نویسنده است از عبارت التبصیر «لا یکفر بعضهم بعضا» نیز از مقالات الاسلامیین و اختلافات المصّلین. ۵. شرح عقاید نسفی، ص ۷.

ردّ عقاید انحرافی

شیخ حسن بصری در حلقه‌های تعلیم و تدریس خویش «مذهب اهل سنت و جماعت» را به شرح زیر تبیین نمود:

أ - افراط گرایی قدریه را که می‌گفتند: انسانها خالق و آفریدگار[۱] اعمال خویش هستند و ابداً مشمول حکم قضا و قدر خدا نیستند[۲] به دلایل زیر مردود نمود:

کسی که با علم و اراده[۳] خویش چیزی را بیافریند «مانند گفتن مطلبی و نوشتن نامه‌ای» باید قبلاً از فرمانهای متناوب مغز و کمیّت و کیفیّت نیروهای تحریک و اندازهٔ فرمانبرداری سلسلهٔ اعصاب و هماهنگی اندام‌های مربوطه و مفصلها و غضروفها[۴] و رباطها، و تعداد حرکت و سکونها کاملاً آگاه باشد، و کاری را که بعداً می آفریند عالماً عامداً با آن پیش‌بینی و طرح و نقشه‌ها کاملاً موافق گردد[۵]، و مادامی که از آن مراتب کاملاً آگاه نباشد یا کاری که بعداً تحقق می‌یابد با آنچه او پیش‌بینی کرده تفاوت کمّی یا کیفی داشته باشد، بدیهی است آن عمل خارج از خواسته او و ناآگاهانه از او صادر گشته است و شبیه تصادفات و اتفاقاتی است که ندانسته و حساب نشده و ناخواسته با آن روبه‌رو شده است و چون امکان ندارد نیروهای محدود انسانها از آن مراتب بی‌شمار و شبیه نامحدود آگاهی[۶] یابد و آشکارا می‌بینیم که پیش‌بینی‌ها، هیچ کدام به طور تحقیقی و صددرصد از آب درنمی‌آیند و انسان عالم غیب نیست و کارهای آدمیان چنانکه پیش‌بینی کرده و خواسته‌اند، از حیث زمان، شرایط و عوامل و از حیث کمیّت و کیفیت وسایل و از حیث کندی و سرعت و فواصل، حتی یک بار هم به طور تحقیقی و صددرصد تحقق نیافته‌اند، بنابراین عقل با کلام خدا هم‌آواز است که می‌فرماید:

﴿قُلْ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[۷]

بگو خدا آفریدگار و خالق همه چیز است.

---

۱. فرقه‌های اسلامی ص ۴۲؛ ضحی الاسلام ج ۳ صص ۲۲، ۴۲ و ٦۱.

۲. فرهنگ فرق اسلامی ص ۳۵۷.

۳. شرح تجرید علّامه قوشجی ص ۳۴۸؛ تقریب المرام - علّامه عبدالقادر سنندجی ج ۲ ص ۱۷۳؛ شرح عقاید نسفی ص ۱۳٦.

۴. همان.

۵. همان.

٦. همان.

۷. رعد / ۱٦.

﴿وَ اَللّهُ خَلَقَكُمْ وَ مٰا تَعْمَلُونَ ﴾[۱]

و خداست که شما را و کارهایتان را آفریده است.

و همچنین با استفهام انکاری و نشان دادن اینکه امکان ندارد کسی غیر از خدا خالق و آفریدگار باشد خدا می‌فرماید:

﴿هَلْ مِنْ خٰالِقٍ غَيْرُ اَللّهِ ﴾[۲]

مگر جز خدا امکان دارد کس دیگری خالق و آفریدگار باشد؟!.

ب. ردّ عقیده جبریّه

شیخ حسن بصری همان گونه که افراط گرایی قدریّه را رد کرد (که انسانها را تا آسمان آفریدگاری[۳] بالا برده بودند) همچنین تفریط گرایی جبریّه را مردود نمود (که انسانها را تا سطح جماداتِ[۴] بی‌شعور و اراده پایین آورده بودند) و همان طوری که شوری قدریّه را ناگوار شمرد، بی‌مزگی جبریّه را نامطبوع به شمار آورد و گفت: اگر جبر صحیح می‌بود و انسانها فاقد هرگونه اختیار و اراده و انتخابی می‌بودند و حرکات آنها مانند حرکات برگ درختان و غلطیدن صخره‌ها و روان شدن آبها عموماً قسری و فاقد علتهای درونی و فقط واجد علتهای بیرونی می‌بودند و هیچ فرق و تفاوتی میان حرکات جمادات و اعمال انسانها نمی‌بود، در آن صورت اشکالات زیر پیش می‌آمدند:

۱ - قوانین جزایی، سزایی و پاداش[۵] و مجازاتها و تشویق و توبیخها در زندگی این جهان معنی نمی‌داشت و مقررات و قواعد ادیان و شرایع سماوی و ثوابها و عقابها[۶] در جهان دیگر مفهومی پیدا نمی‌کرد و بدیهی است که چنین نتیجه‌ای را نه مسلمان قبول دارد و نه کافر می‌پذیرد.

۲ - امور متفاوتی چون مدح و مذمّت و دلخوشی و ندامت و کفر و ایمان و بدی و احسان[۷] و فرمانبرداری انسان و نافرمانی شیطان و ذکر و شکر نعمتها و کفر و کفران

---

۱. صافات / ۹۶. ۲. فاطر / ۳.

۳. ضحی‌الاسلام ج ۳ صص ۲۲، ۴۲ و ۶۱ به نقل از فرقه‌های اسلامی ص ۴۲؛ تقریب المرام ج ۲ ص ۱۶۹ آفریدگاری انسان را به متأخرین معتزله نسبت می‌دهد.

۴. الفرق بین الفرق ص ۱۲۸؛ فرقه‌های اسلامی ص ۹۵.

۵. شرح تجرید قوشجی ص ۳۵٦؛ تقریب المرام ج ۲ ص ۱۷۴؛ شرح عقاید نسفی ص ۱۵۱.

٦. همان. ۷. همان.

نعمتها، هیچ تفاوتی نمی‌داشتند[۱] و بدیهی است که بی‌تفاوتی تا این حدّ در هیچ فکر تاریک و کوتاهی نمی‌گنجد.[۲]

۳ - به هیچ یک از کارهای تربیتی و تعلیماتی و آموزشی و پرورشی امیدی[۳] نمی‌بود و در فرستادن پیامبران و کتب سماوی و نوید و مژده و ترغیب و تهدید و رعب و ترهیب، هیچ حکمتی به نظر نمی‌رسید[۴] و بدیهی است که چنین پیامدی قابل قبول هیچ باسواد و بی‌سواد و مسلمان و کافری نیست.

پس حکم قاطع همهٔ عقلهای سالم ایجاب می‌کند که هرگز حرکات انسانها مانند حرکت برگ درختان و غلطیدن صخره‌ها و پریدن تیرهای اضطراری و ناچاری و غیراختیاری نیستند، بلکه انسانها خود انجام دهندهٔ حرکات و کنندهٔ کارها و فاعل حقیقی اعمال خویش هستند و در این مورد نیز عقلهای سالم با آیه‌های قرآن همنوا می‌باشند، که به شیوه‌های گوناگون انسانها را واجد مشیّت و اراده و کنندهٔ کارهای خودشان نشان داده و فرموده است:

۱ - ﴿فَمَنْ شٰاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيكْفر﴾[۵]

کسی که بخواهد ایمان بیاورد، و کسی که بخواهد کافر شود.

۲ - ﴿جَزٰاءً بِمٰا كٰانُوا يَعْمَلُونَ﴾[۶]

پاداش کرداری است که خودشان انجام داده‌اند».

۳ - ﴿جَزٰاءً بِمٰا كٰانُوا يَكْسِبُونَ﴾[۷]

پاداشی در برابر کار و کرداری که خودشان انجام داده‌اند».

۴ - ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسٰاءَ فَعلَيْها﴾[۸]

کسی که کار نیکی انجام دهد به سود خودش و کسی که عمل بدی را انجام دهد به زیان خودش خواهد بود».

---

۱. همان.

۲. شرح تجرید قوشجی ص ۳۵٦؛ تقریب المرام ج ۲ ص ۱۷۴؛ شرح عقاید نسفی ص ۱۵؛ بیضاوی: طوالع الأنوار و مطامع الانظار، هامش شرح مواقف ج ۱ صص ۵۱۵-۵۱۷.

۳. همان.

۴. همان.

۵. کهف / ۲۹.

٦. احقاف / ۱۴.

۷. توبه / ۹۵.

۸. فصلت / ۴٦.

۵ - ﴿هَلْ جَزَاءُ ٱلْإِحْسَانِ إِلَّا ٱلْإِحْسَانُ﴾[1]

آیا پاداش نیکی کردن جز این است که باید با او نیکی کرده شود؟».

همچنین آیه‌های بی‌شمار دیگر و به قول علّامه قوشجی[2] از آغاز سورهٔ بقره «یُؤْمِنُونَ بِالْغَیْبِ... تا پایان سورهٔ الناس «یُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ ٱلنَّاسِ * مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَ ٱلنَّاسِ». که در اوّل ایمان آوردن و در دوّم وسوسه انداختن را عمل و کار انسانها شمرده است.

بنیانگذار مذهب اهل سنت و جماعت پس از ردّ افراط‌گرایی قدریّه و بیزاری از شوری این عقیده و ردّ تفریط‌گرایی جبریّه و بیزاری از بی‌نمکی این اعتقاد، عقیدهٔ متعادل و مطبوع اهل سنت و جماعت را این گونه تبیین کرد. انسانها در انجام دادن کارهایشان نه آن قدر بی‌اثر هستند که حرکات آنها مانند حرکات برگ درختان باشد و نه آن اندازه هم مؤثر هستند که خالق و آفرینندهٔ کارهای خویش به شمار آیند و انجام دادن کار انسانها نه از نوع خلق و آفریدن است و نه از نوع حالتهای تحمیلی، بلکه امری است در بین این دو امر «اَمْرٌ[3] بینَ الامرینِ» و به «کَسْب» موسوم می‌گردد. بنابراین هیچ اشکالی پیش نمی‌آید که اعمال انسانها در عین اینکه مخلوق و آفریدهٔ خدا هستند، اثر «کسب» انسانها هم باشند و از جهت اخیر مورد تحسین و توبیخ و سزا و جزاها واقع شوند؛ زیرا «کسب» و «آفریدن» دو مقولهٔ جدا از یکدیگر می‌باشند و این تفاوتها[4] را دارند:

اختیار و آزادی در شکل «کسب»

۱ - کسب بدون وسیله تحقق نمی‌یابد، امّا خلق و آفریدن بدون وسیله تحقق می‌یابند؛ زیرا تمام وسایل و ابزارها مخلوق خدا می‌باشند.

۲ - کسب کنندهٔ هر کاری به آن کار موصوف می‌گردد و انسانی که نوشتن و

---

۱. الرحمن / ۶۰. ۲. شرح تجرید قوشجی ص ۳۵۶.

۳. اصفهانی، شمس‌الدین: مطالع الانظار، شرح طوالع الانوار قاضی بیضاوی هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۵۲۱؛ تفتازانی: تهذیب الکلام؛ ج ۲ ص ۱۸۴. توجه شود با اینکه علما و دانشمندان اهل سنت و جماعت امثال علّامه تفتازانی، قاضی بیضاوی، شمس الدین اصفهانی و ...، دربارهٔ اعتقاد اهل سنت و جماعت صریحاً گفته‌اند: «لا جبرَو لا تفویضَ ولکن امر بین الامرین» باز افرادی از روی ناآگاهی اهل سنت و جماعت را معتقد به جبر می‌دانند.

۴. شرح عقاید نسفی، ص ۱۵۵.

فروختن و خریدن و دوختن را به عنوان «کسب» انجام می‌دهد، به نویسنده و فروشنده و خریدار و دوزنده موصوف و موسوم می‌گردد، امّا خدا که آفریدگار و خالق آن اعمال است به آن اوصاف موصوف نمی‌شود.[۱]

۳ - آفریننده به کسب کننده نیاز ندارد[۲]، ولی کسب کننده به آفریننده کاملاً نیازمند است. آفریننده بدون وجود کسب کننده جهانی را آفریده، امّا کسب کننده بدون اذن و اجازهٔ آفریننده نمی‌تواند نفَس هم بکشد و عمل دم و بازدم را انجام دهد.

کسب چیست؟

بزرگان اهل سنت و جماعت بعدها در عین اینکه به «امر بین امرین» معتقده بوده و آن را کسب نامیده‌اند، در تعیین مرز و شکل مشخص آن تعبیرات مشابه و گاه متفاوتی را ارائه داده‌اند که بعد از یادآوری واردات پنجگانه به آنها اشاره می‌کنیم.

واردات پنجگانه عبارتند از: «۱ - هواجس[۳] (خیالهای زودگذر) ۲ - خواطر (خیالهای دیرگذر) ۳ - حدیث النفس (پدیده‌ای از شک و تردید در انجام دادن کاری) ۴ - همّ[۴] (ترجیح طرف انجام دادن کاری) ۵ - عزم مصمّم[۵] (مقارن لحظهٔ به کارگیری قدرت) شماره‌های یکم، دوّم و سوّم، منشأ هیچ اثری نیستند. دربارهٔ رقم چهارم فضل خدا بر این قرار گرفته که اگر مورد آن کار نیک باشد، اجر[۶] و پاداش دارد و در صورتی که مورد آن کار بد باشد مجازات ندارد و رقم پنجم همان «کسب» است که اگر مورد آن کارهای نیکو باشد، اجر و پاداش و اگر کارهای بد باشد عقاب و مجازات دارد.

نظرهایی در بارهٔ کسب

قاضی بیضاوی[۷] (م - ۶۸۵) که گفته است: «کسب بندگان به این معنی است که عادت خدا بر این جاری گشته که هرگاه بنده‌ای «عزم مصمّم» به کار نیک یا کار بد داشت، خدا با قدرت خود آن کار را می آفریند»

---

۱. اشعری، ابوالحسن: اللّمع صص ۳۸-۳۹.
۲. شرح عقاید نسفی ص ۱۵۵.
۳. مدرس، ملاعبدالکریم: الوسیلة شرح الفضیله صص ۵۷۲-۵۷۳ در غزالی، امام محمد بن محمد، ج ۳ ص ۴۱ جمع واردات را چهار رقم دانسته و موارد مؤاخذه را بیان کرده است.
۴. همان.
۵. همان.
٦. همان.
۷. بیضاوی: طوالع الانوار و اصفهانی، شمس‌الدین مطالع الانظار، هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۵۲۰.

این تعریف شبیه تعبیر علّامه تفتازانی [1] (م - ۷۹۳) است که گفته است: «کسب بندگان عبارت است از اینکه اراده و قدرت خود را صرف و متوجه کاری بکند و خدا به قدرت خود آن کار را بیافریند» و همان اشکالی که قاضی بیضاوی بر تعبیر خود وارد کرده که (این «عزم مصمّم» نیز یکی از اعمال [2] بندگان است و اگر آفریده آنها باشد به آفرینندگی انسانها و اگر آفریدهٔ خدا باشد به جبر می‌انجامد نه به اختیار آنها) عیناً بر تعبیر علّامهٔ تفتازانی نیز وارد می‌گردد که صرف کردن و متوجه نمودن قدرت و اراده نیز یکی از... است.

پاسخ هر دو ایراد هم این است که «کسب» [3] و عزم مصمّم و متوجّه نمودن قدرت، از امور اضافی [4] یا اعتباری [5] است یا حال [6] است و بالأخره چون موجود نیست [7]، نیاز به آفریننده ندارد. همچنین تعبیر شمس‌الدین اصفهانی که گفته است: «کسب این است که خدا قدرت و ارادهٔ [8] بندگان را به گونه‌ای آفریده که نه به ذات خویش، بلکه از آن جهت که خدا آنها را آفریده، اثری در ایجاد اعمال آنها داشته باشد» شبیه تعبیر امام الحرمین [9] (م - ۴۷۸) است که گفته است: «کسب این است که خدا قدرت و ارادهٔ بندگان را برای ایجاد اعمال آنها می‌آفریند» و در هر دو تعبیر این اصل کلّی محفوظ است که تمام اعمال و همهٔ موجودات «خواه بالذّات و خواه بالواسطه» به طور کلّی مخلوق و آفریدهٔ خدا هستند، امّا تعبیر قاضی ابوبکر باقلانی (م - ۴۰۴) که گفته است: «اعمال [10] بندگان آفریدهٔ خدا هستند، امّا نیک و بد بودن آنها - مانند زدن یتیم به منظور تربیت یا منحرف کردن آنها - به قدرت و ارادهٔ بندگان ایجاد می‌گردند» و تعبیر ابواسحق اسفراینی (م - ۴۱۸) که گفته است: «مؤثّر در اعمال بندگان مجموع دو قدرت خدا و بندگان است [11]، امّا

---

۱. شرح عقاید نسفی، ص ۵۵.
۲. طوالع الانوار هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۵۲۰.
۳. تهذیب الکلام ج ۲ ص ۱۶۷؛ تاوه‌گوزی، سیدعبدالرحیم (مولوی کُرد): ص ۵۸۲.
۴. همان.
۵. مدرسی، ملا باقر: الالطاف الالهیه ج ۲ ص ۳۲۶.
۶. همان.
۷. همان.
۸. مطالع الانظار هامش شرح مواقف ج ۱ صص ۵۱۳ و ۵۲۱. توجه شود که برخی از اهل نظریه‌های کلامی در بین موجود و معدوم واسطه قرار داده‌اند و آنرا «حال» نامیده‌اند و گفته‌اند مانند عالمیت و خود وجود.
۹. همان.
۱۰. همان.
۱۱. همان.

به دو گونهٔ متفاوت؛ یعنی ضعف قدرت بندگان و قوّت قدرت خدا» این دو تعبیر هم با یکدیگر هم با تعبیرهای دیگر در عبارتهای متفاوت می‌باشند.

انگشت گذاشتن بر نقطهٔ کسب

بعد از عرضه نمودن تحقیقات فوق آرزو داریم لحظاتی از چهارچوب اصطلاحات کلامی خارج شویم و در عین اعتقاد به اینکه اعمال بندگان عموماً آفریدهٔ خدا می‌باشند، از راه توجّه به تفاوت بعضی با بعضی و قیاس بر تفاوت اسم و عنوان و روابط و خصوصیّات آنها، به آسانی بر نقطهٔ مشخص کسب در اعمال بندگان انگشت بگذاریم و به همین منظور توجّه خوانندگان عزیز را به دقّت در مثال زیر معطوف می‌داریم:

سرمایه‌دار فلج و بیسوادی، درخواست خود را به اطلاع معماری می‌رساند که در زمینی با نقشه و موادی که در اختیار او قرار داده است، ساختمانی دارای چند اتاق و گلخانه و کتابخانه را برای او بسازد، و بعد از تکمیل ساختمان آن سرمایه‌دار همراه افراد خانواده به ساختمان منتقل گردیده و گلدانها و کتابها در جای خویش قرار می‌گیرند. در این صورت این مطالب مورد توجه ما واقع می‌شوند:

۱ - ساختن آن ساختمان را هم به معمار و هم به سرمایه‌دار نسبت می‌دهند و همانگونه که می‌گویند: سرمایه‌دار به خاطر آسایش خویش این ساختمان را ساخته است. همچنین می‌گویند: معمار این ساختمان را به صورت پیمانکاری ساخته است و به زبان فلسفه «توارد دو علّت بر یک معلول هم روی نداده[1] است؛ زیرا آنچه سرمایه‌دار را موصوف به سازندهٔ آن ساختمان نموده غیر از آن امری است که معمار را به سازندهٔ آن موصوف کرده است.[2]

۲ - حرکت انتقال سرمایه‌دار و حرکت انتقال گلدانها و کتابها به آن ساختمان به کلّی مغایر از یکدیگرند. به طوری که اوّلی از نوع حرکت ارادی و دوّم از نوع حرکت قسری به شمار می‌آید و در هیچ زبانی، هیچ انسان آگاه و ناآگاهی گلدانها و گلها و کتابها و خطوط نوشته را به سازندهٔ آن ساختمان و حتی به سازندهٔ گلخانه و کتابخانه هم موصوف

---

۱. جرجانی، میرسید شریف: شرح مواقف ج ۲ ص ۳۷۹؛ سیالکوتی: شرح مواقف ج ۱ ص ۵۵۸؛ الفضیلة ص ۶۲۴؛ مطالع الانظار شرح طوالع الانوار هامش شرح مواقف ج ۲ ص ۵۱۳.

۲. همان.

نمی‌نمایند.

۲ - اگر ایجاد آن ساختمان برای سرمایه‌دار یا سکنهٔ شهر مفید واقع شود یا زیان‌آور گردد یا نقشهٔ آن معیوب و مواد آن کم دوام و خطرناک باشد، تحسین‌ها و توبیخ‌ها و سود و زیانها کلاًّ متوجّه سرمایه‌دار خواهد بود و اگر در ساختن آن ساختمان به زمین کسی تجاوز شده باشد یا مواد ساختمانی مسروقه باشد، تنها کسی که بازخواست و مجازات می‌شود، سرمایه‌دارست نه معمار و مهندس و جوشکار و کارگران. هر چند در حقیقت، ساختن ساختمان به وسیلهٔ علم و تخصص معمار و مهندس و نیروی انسانی جوشکار و در و پنجره ساز و عمله‌ها، تحقق پیدا کرده است.

حالا اگر مشابه اعتقادهای جبریّه، قدریّه و سلفیّه را در مثال فوق نشان دهیم، مسأله به این صورت درمی‌آید که:

۱ - جبریّه انتقال سرمایه‌دار[۱] و کتاب‌ها و گلدانها را به آن ساختمان، مانند هم تصوّر کرده و هر سه را در ساختن آن بی‌اثر شمرده‌اند و سرمایه‌دار را از لیست سازندگان حذف کرده‌اند.[۲]

۲ - قدریّه معمار و تکنیسین و جوشکار و کارگران را کلاًّ از لیست سازندگان آن ساختمان حذف نموده[۳] و ساختن این ساختمان مجلل و ریزه‌کاریهای آن را به یک سرمایه‌دار فلج و فاقد نیروی کار و بیسواد و ناآگاه از صنعت و تکنیک معماری نسبت داده‌اند که جز تقاضا و تقدیم نقشه و مواد نه چیزی می‌داند نه کاری را می‌تواند انجام دهد.[۴]

۳ - سلفیّه[۵] واقعیّت را آنچنانکه هست کمّاً و کیفاً منظور نموده و در لیست سازندگان نه کسی را حذف و نه یکی را به جای دیگری محاسبه کرده است و ساختن ساختمان را از حیث درخواست با عزم مصمم و اراده و تقدیم نقشه و مواد به سرمایه‌دار

---

۱. مقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۳۱۲؛ الرّد علی الاهواء صص ۱۰۴ و ۱۱۲؛ الملل و النحل ج ۱ ص ۱۸۰.
۲. همان.
۳. فرقه‌های اسلامی، ص ۴۲؛ ضحی الاسلام ج ۳ صص ۲۲ و ۴۴-۴۷.
۴. همان.
۵. مطالع الانظار شرح طوالع الانوار هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۵۲۱.

نسبت داده و آن را «کسب»[1] نامیده و ساختن ساختمان را از حیث صنعت و علم و تکنیک و نیروی انسانی به معمار و تکنیسین و جوشکار و کارگران نسبت داده و آن را «ساخت» نامیده‌اند. بدین ترتیب سلفیه همان گونه که معمار و عمله‌ها را مالک آن ساختمان و ذی‌نفع و زیانبار از عواید آن نمی‌دانند، همچنین «ساخت» آن را به سرمایه‌دار[2] نسبت نمی‌دهند.

حال با توجه به مثال فوق در جهان خلق اعمال، هرگاه نامسلمانی از راه عزم مصمّم و اراده از آفریدگار درخواست نماید که می از گلوی او سرازیر و پس از تغییرات شیمیایی و جذب اعصاب حالت مستی برای او پیدا شود و مسلمانی از راه عزم مصمّم و اراده از آفریدگار درخواست می‌نماید که آب حلال و گوارا را برای افطار روزه از گلویش سرازیر و پس از تغییرات شیمیایی و جذب اندامها او را برای انجام دادن وظایف اسلامی و انسانی نیرو بخشد، همان «عزم مصمّم» در هر دو حال «کسب» انسان و در حیطهٔ قدرت و توان او است و موجب[3] توبیخ و عقاب در اوّلی و تحسین[4] و اجر و پاداش در دوّمی می‌گردد. بخشهای فیزیکی این دو عمل نیز مانند فرو بردن در گلو و رسانیدن هر یک به جای مخصوص خویش و مجموعه‌ای از تغییرات شیمیایی آب و می تا آن مرحله که آب به نیرو و می به مستی و هیجان و دیوانگی و منگی مبدّل می‌گردد، از مقولهٔ خلق و آفرینش و تنها کار خدا هستند.

اعمال اختیاری و غیر اختیاری

بنابراین در عین اینکه خدا آفریدگار همهٔ اعمال انسانها است، انسانها در مواردی دارای «کسب» اعمال خویش و در این موارد کاملاً «مختار» و آزاد به شمار می‌آیند. گفته شد، در مواردی؛ زیرا کارهای مربوط به انسان چه در وجود او و چه در خارج وجود او دو نوع[5] هستند: یک نوع از آنها ذاتاً از دایرهٔ مشیت انسانها خارج

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. جرجانی، میرسید شریف: شرح المواقف ج ۲ ص ۳۸۲ و مطالع الانظار شرح طوالع الانوار هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۵۱۸؛ تفتازانی: تهذیب الکلام ج ۲ ص ۱۷۹.
۴. همان.
۵. مولوی کرد در کتاب خود «الفضیلة» به نقل از مولانا خالد اشاره به این مطلب کرده و گفته است:

و آفعالها منها طبیعیّات ... منها التی هی اختیاریات

ضمیر «ها» راجع به حیوانات است.

می‌باشند. مانند کم و کیف فعالیّت اندامهای درونی نظیر فعالیّت کلیه‌ها، ضربان قلب، تحرکهای مغز، عمل گلبولها، مراحل تغییرات شیمیایی غذاها و تبدیل آنها به خون و انرژی در وجود انسان، تعاقب فصول و حوادث جوّی و خواص ذاتی اشیاء و عوامل رشد و بقای موجودات و...، نوع دیگر از آنها تحت مشیت و ارادهٔ انسانها واقع می‌شوند و مشیّت انسانها نه به صورت علّت تامه، بلکه، به صورت علّت ناقصه و به عنوان یکی از اجزای علتهای آنها و به شرط تحقق بقیّه علّتها، در ایجاد آن اعمال مؤثر است. مانند گام برداشتن به سوی مسجد برای نماز خواندن و گام برداشتن به سوی میخانه برای میخوارگی، استفاده از چاقو برای قتل یتیم بی‌گناهی یا برای یک عمل جرّاحی به منظور بیرون آوردن سنگهای کلیّهٔ یتیمی، بستن پلی بر روی رودخانه‌ای، ساختن بیمارستانی یا خراب کردن پل و بیمارستانی و...

همین اعمال که ذاتاً تحت مشیت انسانها واقع می‌شوند، همان‌گونه که گفتیم مشیّت انسانها تمام علّت و علت تامّهٔ وقوع آنها نیست، بلکه جزئی از اجزای علتها و به گونهٔ جزئی از علّت آنها است و از همین جاست می‌گویند: «جزء اختیار یا اختیار جزئی» و بسیار اتفاق می‌افتد کسی به امید نیل به منافعی گام برمی‌دارد و در چالهٔ زیانها می‌افتد و به خاطر تقویت روابط دوستی کاری را انجام می‌دهد که سبب [1] تیرگی روابط او با دوستش می‌شود و حاصل زحمات یک خانوادهٔ کشاورز خرمنی است که بعد از یک غرش ناگهانی رعد و برق حاصل زحمت و مایحتاج زندگی آنها را با خود می‌برد، امّا در تمام مواردی که برخلاف عزم مصمّم و اراده و خواستهٔ انسانها اتفاقاتی به زیان آنان یا به نفع آنان روی دهد، نه توبیخ و عقابی دارند و نه شایسته تحسین و پاداشی می‌باشند هر چند اتفاقات غالباً دارای زیانهای مادّی یا منافع مادّی خواهند بود.

جزء اختیار یا اختیار جزئی

بالأخره محقق و مشخص گردید که انسانها دارای «جزء اختیار [2] یا اختیار جزئی» می‌باشند، و این

---

۱. عبدُه، شیخ محمد: رسالة التوحید ص ۵۹.

۲. مولوی کرد در کتاب الفضیلة وصف «جزئیه» را برای عزم مصمّم و اراده که همان کسب مورد بحث است چنین ثابت نموده است.

وَ بَعْدَ ما عَلِمْتَ ذالک فاعْلَمِ ... مُرادُهُم بعزمنا المصمّم
هُوَ الارادة الّتی قدِّمَتِ ... و وصفت بصفة الجزئیة

⇦

اختیار جزئی را نباید کم گرفت؛ زیرا، آن همه علوم و صنایع و هنرها و ظرافت‌کاریها و آن همه اختراعات و اکتشافات شگفت‌آور که انسانها را از خاک‌نشینی و غارنشینی، تا پرواز به آسمانها و پا نهادن بر روی کرهٔ ماه، عروج صنعتی بخشیده است که علاوه بر اینکه خشک و تر و صحرا و دریا را به هم دوخته و در آنها شناور است، پنج قارّه جهان را به شهرکی و بلکه به ساختمان عظیمی مبدّل نموده که با وسایل گزارش صدا و نشان دادن سیما همه را گوش به آواز همدیگر و رو در روی یکدیگر قرار داده است، عموماً از برکت همین اختیار جزئی تحقق یافته است.

شگفت‌انگیز اینکه، همین اختیار جزئی با این همه جلا و ظهور و بداهتی که دارد و با این همه آثار محسوس و ملموسی که ارائه داده است، باز برخی از میخواران و هوادارانشان بر اثر وحشت و هراس از عواقب کارهایشان و خفه کردن زمزمهٔ وجدانشان، برای انکار اختیار بهانه‌های عجیبی تراشیده‌اند و از جمله گفته‌اند: خدا قبل از آفرینش این جهان و در ازل از گناه کردن ما آگاه بوده، بنابراین ما در ارتکاب گناهان خویش کاملاً مجبور، ناچار، بی‌اختیار و تسلیم هستیم. غافل از اینکه این تصوّر چیزی جز خودفریبی و ترفند[1] و عوام‌فریبی نیست؛ زیرا علم صورت اشیاء[2] و تابع آنها است و اشیاء منشأ و سبب تحقق علمها هستند نه اینکه علوم سبب تحقق اشیاء[3] می‌باشند و اگر نه، لازم بود در ازل همهٔ اشیاء وجود داشته باشند و همین حال که گناهکاران در این جهان مرتکب گناهانی می‌شوند، سبب شده که خدا در ازل به گناهکاری آنان علم داشته باشد، همان‌گونه در پاسخ تصوّر خام خیام (م - ۵۲۲) که گفته:

من می‌خورم وانکه چو من اهل بود ‌ ‌ ‌ ‌ می خوردن من به نزد او سهل بود
می خوردن من حق ز ازل می‌دانست ‌ ‌ ‌ ‌ گر می نخورم علم خدا جهل بود

خواجه نصیرالدین توسی (م - ۶۷۲) گفته است:

⇦ و الوسیله که شرح فضیله است گفته است:

«**الجزئیة: لتعلقها بمراد معیّن**» ولی ما این معنی را مناسب ندانستیم.

۱. شرح مواقف ج ۲ ص ۳۸۳. عین عبارت آن این است که: «**فلامدخل للعلم فی وجوب الفعل و امتناعه و سلب القدرة و الاختیار...**»؛ رسالة التوحید ص ۶۴ و عین عبارت آن این است: «**فلا شیء فی العلم بسالب للتخییر فی الکسب**».

۲. همان.

۳. همان.

گفتی که گنه به نزد من سهل بود — این نکته نگوید آنکه او اهل بود
علم ازلی علّت عصیان کردن — نزد عقلا ز غایت جهل بود

مرحوم ملامحمد زهاوی (م - قرن ۱۴) مفتی بغداد گفته است:

با صرف نظر ز علم هر معلومی — خیام جواب شبهه‌ات سهل بود

برخی جهت بهانه تراشی مسألۀ «قضا و قدر الهی» را مانع وجود اختیار انسان دانسته‌اند. غافل از اینکه همین انجام دادن کارها با این اختیارهای جزئی، خود بخشی از قضا و قدر الهی است. یعنی انسان نمی‌تواند اختیار نداشته باشد و خدا با اجبار او را[۱] مختار کرده است و خودِ این مختار بودن، بخشی از قضا و قدر الهی است.

معروف است وقتی فاروق اعظم ﷺ در راه مسافرت به شام به «جابیه» رسید و شنید وبا و طاعون در شام بروز کرده است. بعد از مشاوره با اصحاب حاضر از آن مسافرت منصرف گردید و وقتی امین امت (ابوعبیده) با حالتی از اعتراض به او گفت:

«اَفِراراً مِنْ قَدَر آللهِ[۲] یا عُمَرُ!

ای عمر مگر رواست که تو از مقدرات خدا فرار می‌کنی؟» و عمر در حالی که نگاه عمیق و متعجبانه‌ای به او کرد در جوابش گفت:

«لَوْ کٰانَ غَیْرُکَ یَقُولُ هَذَا یَا اَبَا عُبَیْدَة، نَعَمْ فراراً من قدر الله الی قدر الله

ای ابوعبیده! ای کاش کس دیگری غیر از تو این حرف را می‌زد چنین تصوّری می‌داشت. آری از (یک نوع) مقدرات خدا به (نوع دیگر) از مقدرات[۳] خدا فرار می‌کنم».

معلوم است که فاروق ﷺ راه حلّ این معضل را از فرمودۀ رسول خدا ﷺ استنباط کرده بود که روزی یکی از یارانش پرسید:

«اَرایْتَ ادویة[۴] نَتداوی بها و ... هَلْ ترد مِنْ قَدَرَ آللهِ شَیْئاً؟

بفرما که دواهایی که برای معالجه به کار می‌بریم، آیا قضا و قدر را برمی‌گرداند؟»

فقال رسول الله ﷺ هِیَ مِنْ قَدَرِ آللهِ[۵]

پیامبر ﷺ فرمود: به کار گرفتن و تأثیر این دواها نیز بخشی از قضا و قدر خداست».

---

۱. عبدالکریم خطیب: القضا و القدر ص ۱۸٦؛ تهذیب الکلام ج ۲ ص ۱۸۴.
۲. طبری ج ۵ ص ۸٦۵؛ الکامل ج ۲ ص ۵۵۹. ۳. الکامل ج ۲ ص ۵۵۹؛ طبری ج ۵ ص ۸٦۵.
۴. عبدالکریم خطیب: القضاء و القدر ص ۲۰۵.
۵. همان.

ج. ردّ نظریه‌های ظاهریّه و باطنیّه

شیخ حسن بصری همان گونه که گروه تفریط گرای ظاهریّه را ردّ نمود (که تمام مجازهای قرآن را بر معانی حقیقی حمل می‌نمودند، و خدا را حقیقتاً[۱] دارای دست و چشم و صورت می‌دانستند) همچنین گروه افراط گرای باطنیّه را ردّ نمود که حقیقت‌های قرآن را نیز بر معانی مجازی حمل می‌کردند و آتش ابراهیم را بر معنی قهر نمرود و مرده زنده کردن عیسی علیه السلام[۲] را بر معنی تعلیم و تربیت حمل می‌نمودند. از طرف دیگر مذاهب اهل سنت و جماعت را بر پایه‌های زیر استوار نمود:

۱ - وحی الهی تنها وسیله‌ای است که راه رشد اخلاقی و تکامل روحی و نیل به سعادت جاودانه را به افراد و جوامع بشری نشان می‌دهد و تمام عقلهای بشری از نشان دادن چنین راهی و حتی از نشان دادن قاعده و حکمی عاجز و ناتوانند

﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ﴾[۳]

حکم و فرمان جز در دست خدا نیست تنها اوست حق را بیان می‌فرماید».

۲ - عقل بشری راه ساز نیست، حکم فرما نیست، امّا راه بین و حکم شناس است و یگانه موهبتی است که از راه اقامهٔ برهانها وجود خدا، کمال مطلق، عنایت عام و خاصّ او را ثابت می‌نماید و از راه مشاهدهٔ معجزه‌ها و تواتر آنها به طور قطع و یقین آسمانی بودن دین مبین اسلام و خدایی بودن تمام آیه‌های قرآن را نشان می‌دهد.

۳ - عقل بشری تنها چراغی است که با فروغ آن، نوع دلالت کلمات و جملات، از حیث حقیقت و مجاز معین می‌گردد و هر دو بخش قضیهٔ زیر ثابت و محقق می‌شود.

قضیه: هرگاه قصد معنی حقیقی کلمات، مانعی[۴] داشته باشد، قصد معنی مجازی

---

۱. اشعری، ابوالحسن: مقالات الاسلامیین ص ۱۱۳؛ مقدمه ابن خلدون صص ۹۴۴-۹۴۶.

۲. فرهنگ فرق اسلامی ص ۹۴-۹۶ به نقل از الفرق بین الفرق صص ۱۶۹ و ۱۸۸؛ تلبیس ابلیس الجوزی ص ۹۹ توجه شود که شیخ حسن بصری گروه ظاهریّه و باطنیّه را به کنار حلقه راند و در زبان عربی حشو به معنی کنار است پس به (حشویّه) موسوم شدند.

۳. انعام / ۵۷.

۴. پاسخ این سؤال که آن مانع باید محال عقلی باشد یا محال عادی نیز کافی است، این است که اگر آن فعل بدون واسطه یا به واسطهٔ اینکه معجزهٔ پیامبران است به خدا منسوب شده باشد چون خدا بر خرق همهٔ عادتها قادر است، صرف محال عادی موجب عدول از معنی حقیقی به سوی معنی مجازی نمی‌شود. مانند «**واحیی الموتی**» منقول از عیسی علیه السلام بلکه مانع باید محال صرف عقلی باشد. مانند «**وَجَاءَ رَبُّكَ**» یا «**وَ خَلَقْتَ**

⇦

حتمی و الزامی است، و در صورتی که قصد معنی حقیقی بدون مانع باشد، قصد معنی حقیقی حتمی و الزامی خواهد بود و در مثال: «رَأَیْتُ اَسَداً فِی اَلْحَمَّامِ در حمام شیری را دیدم» منظور از شیر آن جانور وحشی و خطرناک نیست، بلکه منظور دلیر مردی است که معنی مجازی «اسد» است و منظور از «رَأَیْتُ» و «حمّام» دیدن و گرمابه است که معانی حقیقی آنها است.

برای اثبات بخش اوّل این قضیه می‌گوییم: بدیهی است که هر لفظی تنها دو نوع معنی دارد: یک نوع حقیقی و یک نوع مجازی و هرگاه قصد معنی حقیقی به علّت وجود مانعی ممنوع گردید، جز قصد معنی مجازی راه دیگری وجود ندارد و قصد آن حتمی و الزامی است. مثلاً در آیه‌های:

﴿وَ اَصْنَعِ اَلْفُلْکَ بِأَعْیُنِنَا﴾[1]

﴿وَ اَلسَّمٰوٰاتُ مطْوِیَّاتٌ بِیَمِینِهِ﴾[2]

﴿وَیَبْقیٰ وَجْهُ رَبِّکَ﴾[3]

چون قصد معنی حقیقی «چشم و دست راست و صورت» مانع عقلی دارد و موجب جسم بودن و ترکیب داشتن و نیاز واجب الوجود به علّت می‌باشد و این هم موجب دور و تسلسل محال است، بنابراین قصد معنی مجازی آنها یعنی «نظارت و فرمان»، «مظاهر قدرت خدا» و «شکوه و جلال» حتمی و الزامی است و غفلت از واقعیّت بخش اوّل آن قضیه، موجب بروز تفریط‌گرایی گروه[4] ظاهریّه گردیده است.

برای اثبات بخش دوّم آن قضیه نیز می‌گوییم: اگر امکان می‌داشت، بدون هیچ گونه مانعی، معانی حقیقی کلمات و جملات کنار گذارده شود، و معناهای مجازی آنها منظور گردد، تمام خبرها، گزارشها، تعهدها، قول و قراردادها و اعتراف به واقعیّت‌ها اعتبار خود را از دست می‌دادند و کسی که در دادگاه صریحاً اعتراف می‌کرد که فلانی را کشته است معلوم نمی‌بود که او را به قتل رسانده و باید با اعدام یا دیه او را مجازات کنند، یا فقط او

⇦ بِیَدیّ» امّا اگر آن فعل به انسانها منسوب شود، مانع محال عادی باشد کافی است مانند تیراندازی شیران وحشی.

۱. هود / ۳۷.

۲. زمر / ٦٧.

۳. الرحمن / ۲۷.

۴. تلبیس ابلیس ص ۱۰٦ عین عبارت او این است که: **«هلک الاسلام بین طائفتین، بین الباطنیه و الظاهریه... و الحقّ بین المنزلتین»**.

راکتک زده «معنی مجازی قتل» و باید او را تعزیر نمایند یا او را از راه «مجاز حذفی» این جمله را گفته یعنی غلامش به چنین کاری اقدام کرده و او بی‌گناه است و باید آسوده‌خاطر از دادگاه مرخص شود، و همچنین کسی که در حین اجرای صیغهٔ عقد می‌گفت: سه دانگ زمین ملکی خود را در مقابل دو ملیون تومان به تو فروختم و طرف قبوّل می‌کرد، معلوم نبود فروشنده سه دانگ را منظور نموده یا از راه - «تسمیهٔ جزء به اسم کل» فقط یک دانگ را قصد کرده و تنها دو ملیون را منظور نموده یا از راه «تسمیه کل به اسم جزء» چهار ملیون را قصد کرده است و دیگر معلوم نبود خریدار در حالت عکس این قضیه چه مقدار زمین یا پول را قصد کرده است و چنین حالت بی‌قانونی و و هرج و مرج، محاورات را به کلّی مختل و کلمه و کلام را ممتنع الفهم می‌نمود و زبان خاصیت خود، یعنی تبادل افکار و اندیشه‌ها را از دست می‌داد و حیوان ناطق و غیرناطق هیچ گونه تفاوتی نمی‌داشتند. غفلت از واقعیّت بخش دوّم این قضیه نیز موجب بروز افراط گرایی [1] باطنیّه و آن همه تعبیرها و تفسیرهای نادرست و نابه‌جای گروههای منحرف از آیه‌ها و احادیث گردیده است.

د. ردّ نظریّه‌های مرجئه و ازارقه

شیخ حسن بصری همچنین افراط گرایی فرقه «ازارقه» [2] و وعیدیّهٔ خوارج را ردّ کرد که می‌گفتند: مرتکب گناه کبیره - بر اثر ترک واجب عینی یا ارتکاب گناه کبیره - کافر و از ایمان بی‌بهره می‌باشد. همچنین تفریط گرایی «مرجئه» [3] را ردّ کرد که می‌گفتند کسی که ایمان داشته باشد، گناه کبیره نیز زیانی به او نمی‌رساند.

البته این دو عقیدهٔ افراطی و تفریطی هر دو دارای مصلحت و دارای اهداف سیاسی خاصی بودند. «ازارقه» [4] گروه ضد نظام امویها، بدان جهت عمل را جزء ایمان می‌شمردند و ترک واجبات و ارتکاب گناه کبیره را موجب کفر می‌دانستند، تا از این راه

---

۱. همان.

۲. اشعری، ابوالحسن: مقالات الاسلامین ص ۴۹؛ فرهنگ فرق اسلامی ص ۴۴.

۳. فرقه‌های اسلامی ص ۲۵؛ فجر الاسلام ص ۲۸۰؛ ضحی الاسلام ج ۳ ص ۳۱۶؛ الملل و النحل شهرستانی ص ۱۳۹.

۴. مقالات الاسلامیین ص ۴۹؛ فرهنگ فرق اسلامی ص ۴۴.

بتوانند زمامداران وقت، یعنی بنی‌امیّه را تکفیر نمایند و مسلمانان را علیه آنان بشورانند[۱] و «مرجئه»[۲] گروه وابسته به نظام اموی بودند و بدان جهت عمل را جزء ایمان به شمار نمی‌آوردند و ایمان را اعتقاد صرف می‌دانستند و با وجود ایمان و اعتقاد گناهان کبیره را زیان‌آور نمی‌شمردند، تا از این راه بتوانند زمامداران اموی را - هر چند ریگهایی هم در کفش داشته باشند! - مؤمن و مسلمان شمرده و هر نوع خروج و شورش علیه آنها را محکوم کنند[۳]، امّا شیخ حسن بصری که نه به نظام اموی و نه به گروههای ضد آن نظام وابستگی داشت و جز حقیقت‌جویی و حق‌گویی و تبیین اسلام واقعی هدف دیگری نداشت، همان گونه که افراط گراییهای قدریه، و باطنیه و ازارقه را ردّ کرد تفریط گرایی‌های جبریه و ظاهریه و مرجئه را مردود نمود و براساس اصول چهارگانه خود، یعنی

«۱ - تنها وحی خدا راهساز و حکمفرما است.

۲ - عقل بشر تنها موهبتی است راه بین و راه‌شناس و با فروغ عقل راهها و چاه و چاله‌ها شناخته می‌شوند و عقل راه‌ساز و حکمفرما نیست **«إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ»**.[۴]

۳ - قصد معناهای حقیقی یا مجازی کلمات تابع قوانین زبان شناسی است و عدول از معناهای حقیقی بدون وجود مانع غلط و نادرست است.

۴ - جریانهای زندگی فردی یا اجتماعی و سیاسی یا اقتصادی را باید با نصوص دینی تطبیق نمود، نه اینکه نصوص دینی را با آنها تطبیق و آیه‌ها و احادیث را هم‌خط و هم سوی جریانهای سیاسی و اقتصادی و به مصلحت خویش تفسیر کرد»

مذهب متعادل و معتدل «اهل سنت و جماعت» را تبیین کرد، و هم‌خط و هم سو با نخستین متکلم اهل سنت «عمربن عبدالعزیز» به جای مبارزه با معلول‌های بیچاره و اعدام بیماران نگون‌بخت عقیدتی - که به قهرمان‌سازی نیز می‌انجامید - مبارزه با علّتها و جلوگیری از بروز و رشد آنها را وظیفه خود ساخت و در این راه آن‌قدر جلو رفت و زمینهٔ صحت فکر و سلامتی عقل را فراهم نمود و حلقه تدریس و تعلیم خود را گسترش

---

۱. همان.

۲. فرقه‌های اسلامی ص ۲۵؛ فجر الاسلام ص ۲۸۰؛ ضحی‌الاسلام ج ۳ ص ۳۱۶؛ الملل و النحل ص ۱۳۹.

۳. همان.

۴. انعام / ۵۷.

داد که در جهان وسیع اسلام به «امام الدین»[1] ملقب و معروف گردید. در سال یکصد[2] و پنج هجری روزی در مسجد بصره در آن لحظه که شیخ بصری در پای ستونی و در میان حلقهٔ وسیع شاگردانش نشسته و با شور و حرارت آیات را تلاوت و احادیث را روایت و براهین عقلی را اقامه می‌نمود، ناگاه مرد[3] ناشناسی، وارد مسجد گردید و با اشتیاق وافر خطاب به شیخ حسن بصری گفت: «ای امام[4] دین! در زمان ما گروهی پیدا شده‌اند که مرتکب گناه کبیره را کافر می‌شمارند[5] - (و عیدیهٔ خوارج) - و گروهی دیگر پیدا شده‌اند و می‌گویند: کسانی که ایمان دارند، ارتکاب گناهان کبیره زیانی به آنان نمی‌رساند، همانگونه که عبادت برای کافر و بی‌ایمان سودی ندارد - (مرجئه) - نظر امام دین (شما) در این باره چیست؟[6] وکدام یک از آنها نادرست است؟»

انشعاب معتزله از اهل سنت و جماعت

البته شیخ بصری که مدتها قبل با دلایل یقین بخش این دو عقیده را ردّکرده و عقیدهٔ اهل سنت را دربارهٔ ایمان و اجزای آن تبیین نموده بود، برای پاسخ گفتن به این سؤال کاملاً آماده بود، امّا به منظور این که در تبیین و توضیح خویش کلمات و عباراتی به کار برد که خیلی ساده و آسان بوده و مفهوم این مرد شناخته شوند، سر به جیب[7] تفکّر فرو برد و در این لحظه از سکوت، شاگرد بیست[8] و پنج ساله‌اش به نام «واصل بن عطا» از وسط حلقه صدایش بلند شد و گفت: «به اعتقاد من مرتکب گناه کبیره نه مؤمن است[9] و نه کافر؛ زیرا عنوان مؤمن بودن برای مدح است و مرتکب گناه کبیره شایستهٔ مدح نیست وکافر هم نیست چون شهادتین را بر زبان آورده وکارهای نیک و عبادتهایی را انجام داده

---

۱. جرجانی، سیدشریف: شرح مواقف ج ۲ ص ۴۷۹.
۲. حموی، یاقوت: معجم الادباء ج ۱۹ ص ۲۴۶. به نقل از مناظرات امام فخر رازی ص ۲۸۲.
۳. شرح مواقف ج ۲ ص ۴۷۹.
۴. همان.
۵. همان.
۶. همان.
۷. همان.
۸. البدایه و النهایه ج ۱۰ صص ۲۷۸-۲۷۹.
۹. ابوزهرة، محمد: الشافعی صص ۱۱۸ و ۱۲۰؛ تفتازانی: شرح عقاید نسفی ص ۸؛ شهرستانی، عبدالکریم: الملل و النحل ص ۴۸. (در همین صفحهٔ ملل و نحل عنوان «امام الدین» را نقل کرده است).

است و چنین کسی[1] هرگاه بدون توبه[2] بمیرد، چود در آن جهان جز بهشت و دوزخ جای دیگری وجود ندارد

﴿فَرِيقٌ فِي ٱلجَنَّةِ وَ فَرِيقٌ فِي ٱلسَّعِيرِ﴾[3]

و آنکس به بهشت راه ندارد، پس تا ابد در دوزخ باقی می‌ماند، امّا با این تخفیف که مانند کفار به «درک اَسْفَلْ» برده نمی‌شود، بلکه در مافوق درک اسفل قرار می‌گیرد[4]».

شیخ بصری وقتی این پاسخ را شنید، برای اینکه مرد ناشناس گمان نبرد که جواب این شاگرد مورد تأیید او است و نیز شاگردانش گمان نبرند که استاد از موضع سابق خویش دربارهٔ مرتکبین گناهان کبیره عدول کرده است، با صدایی رسا که همه حضار شنیدند گفت: «إِعْتَزَلَ عَنّا، واصِلُ[5]» یعنی واصل به سبب این بیان از ما: (جامعهٔ بزرگ اهل سنت و جماعت) جدا شده و راه دیگری رفته و در موضع دیگری جا گرفته است» و واصل نیز این جمله را ـ نه یک خبر ساده[6] و بدیهی، بلکه به منزلهٔ اطلاعیه‌ای تلقی کرد، که استاد به وسیلهٔ آن، جدا شدن واصل و انشعاب هواداران او را، از جامعه اهل سنت و جماعت اعلان نموده است به همین جهت از جا برخاست و حلقه را ترک نمود، و پای یکی از ستونهای دیگر مسجد نشست و عقاید خاص خود را به جمعی که دور او حلقه زدند تعلیم داد و از این تاریخ به بعد مکتب پر سر و صدای معتزله تأسیس شد و در صحنه‌ها حاضر و پیکار خود را علیه عقاید اهل سنت و مکتب سلفیه آغاز نمود. (در فصل آینده ـ ان‌شاء الله ـ توضیحات مستندی دربارهٔ ویژگیهای آن مکتب، سرعت رشد و

---

۱. همان.

۲. شرح مواقف ج ۲ ص ۴۷۹؛ الملل و النحل ص ۴۸؛ نشأة الاشعرية و تطوّرها ص ۱۲۱.

۳. شوری / ۷.

۴. همان.

۵. همان.

٦. در رابطه با وجه تسمیهٔ معتزله، آنچه در این نوشته می‌بینید نظر شخصی و استنباط خاص نویسنده است و تعریضی است اعتراض آمیز به همهٔ کتابهای فرقه شناسی و کلامی که این جمله را بعد از ترک جلسه و انزوای واصل و به صورت خبر ساده و بدیهی نقل کرده‌اند و قضیه را چنین گزارش کرده‌اند که: «پس از پرسش آن مرد ناشناس شیخ بصری سر به جیب تفکر فرو برد و شاگردش واصل طبق نظر خویش، به آن سؤال پاسخ داد و از جای خود برخاست (چرا؟) و به پای یکی از ستونهای مسجد نشست (باز چرا؟ مگر اتفاقی روی داده بود؟ که او قهر کرد) و شیخ بصری گفت: ببینید واصل از حلقهٔ درس ما اعتزال و انزوا نمود (حالا مقصود اصلی از خبر جای خود! فایدهٔ این خبر بدیهی چه بود؟).

نفوذ آن در دربار چندی از خلفای اموی و عبّاسی، نقل و ترجمهٔ علوم یونان، نقاط مثبت و منفی فعالیّت سران قدرتمند معتزلی و ظهور خشن‌ترین چهرهٔ دیکتاتوری در دوران قدرت آنها بیان خواهد شد).

پیدایش مکتب جوان معتزله، که بنیانگذارش هم جوان و شعارش نیز «خردگرایی» و جوان پسند بود، نتوانست مشکلی در راه پیشرفت مکتب قدیم سلفیه که هم پیشوایش شیخ سالخورده و هم شعارش نیز «اصالت‌گرایی» مورد پسند شخصیّت‌های معمّر و آگاه و مجرب بود، به وجود آورد؛ زیرا همان گونه که در فصل آینده به گونهٔ مستند و مستدل خواهیم دید، مکتب معتزله، فقط نام و شعار و رنگ و رویش جوان و تازه بود و محتوا و پیامدهایش خیلی کهنه، قدیمی و حتی التقاطی[1] بود.

از معتقدات قدریه[2]، وعیدیه، مرجئه و جعدیه، جهمیه[3] و اخگرهای زیر خاکستر دلهای سوختهٔ آن گروهها بود که وزش تند بادهای حوادث آنها را ظاهر و شکوفا نموده بودند و نه تنها در دوران شیخ بصری، بلکه در دوران شاگردانش نیز این مکتب نتوانست در بین اقشار جوان هم نافذ گردد، امّا شیخ بصری با بصیرتی که داشت خطرات آن را برای آینده‌های نه چندان دور پیش بینی می‌کرد. به همین جهت فعالیت خود را در راه تبیین «مکتب سلفیّه» گسترده‌تر کرد و گاهی برای رساندن صدای رسای حق گویانهٔ خویش به گوش جوامع اسلامی ـ به هنگام مراسم حج به مکه می‌آمد و پس از انجام مراسم حج و عمره در محفل بزرگی (شبیه کنفرانس علمای اسلامی) معتقدات مکتب سلفیه را با براهین عقلی و ادلهٔ نقلی تبیین می‌کرد. همچنان که محمدبن سعید[4] دربارهٔ یکی از این مسافرتهایش به مکه می‌گوید: «شیخ حسن بصری به مکه آمد و بر تختی نشست و تمام علما، فضلا و دانشمندان در محضر او نشستند. مردم [عادی] نیز گروه گروه به آن محلّ آمده و به دور او حلقه زدند. آنگاه شیخ بصری در جهت تبیین عقاید اصیل اسلامی به سخنرانی و جواب سؤالها پرداخت[5]».

بارالها! پاکی و منزّهی تراست، چقدر شکوه و عظمت علمی را به این شیخ بصری بخشیده‌ای!! که در عصر تابعین و به روزگار جوشیدن آن همه چشمه‌سارهای علوم و

---

۱. فرقه‌های اسلامی صص ۴۲-۴۳؛ ضحی الاسلام ج ۳ صص ۳۱ و ۱۶۲.
۲. همان.
۳. همان.
۴. البدایه و النهایه ج ۹ ص ۲۷۹.
۵. همان.

معارف اسلامی، در مرکز جهان گسترش یافتهٔ اسلام و محل تجمّع فرهیختگان علم و دانش، این شیخ بصری را بر تختی می‌نشانند و علماء، فضلا و دانشمندان مکه و دور و نزدیک جهان اسلام به دور او حلقه می‌زنند و هزاران چشم به لبهای او دوخته و هزاران گوش مترصدند که او سخنان خود را آغاز کند تا از فروغ بیاناتش راه‌حل مشکلات و معضلات روزگار و راه گشودن گرههای کور وسوسه‌های شیطانی را پیدا کنند! هرگاه این فقاهت و نبوغ و اقتدار علمی او را در کنار محبوبیتش قرار دهیم که روز وفاتش در سال ۱۱۰ هجری[۱] برای تشییع جنازه‌اش شهر بصره آنچنان از جای خویش کنده[۲] شد، که گویی جان مردمان این شهر از بدن خارج و مرگ عمومی فرا رسیده است، بی‌اختیار به یاد دوران طفولیتش می‌افتیم، به یاد آن لحظه که قطره‌هایی از[۳] شیر پستان امّ‌سلمه - حرم رسول‌الله ﷺ و ام‌المؤمنین - به[۴] دهان او چکید، تا این قطره‌ها در آینده به دریایی از علوم و معارف تبدیل گردند. به یاد آن لحظه می‌افتیم که مادرش خیره او را در آغوش گرفت و برای دعای خیری پیش امیرالمؤمنین عمربن خطاب برد[۵] و امیرالمؤمنین در حالی که دستهای کوفتهٔ کار و سوختهٔ آفتاب را به آسمان بلند کرد و لبان خستهٔ ذکر و تلاوت را به حرکت درآورد، نوای گرم دعای خیرش با این عبارت به گوش رسید که:

«اَللّٰهُمَّ فَقِّهْهُ فِی آلدِّینِ، وَ حَبِّبْهُ إِلیَ آلنَّاسِ»

خدایا! حسن را در معارف اسلامی به درجه والایی از فقاهت برسان و او را محبوب دلهای همهٔ مردمان بگردان».

---

۱. دایرة المعارف الاسلامیه ج ۷ ص ۳۸۱.
۲. همان.
۳. البدایه و النهایه ج ۹ ص ۲۷۸.
۴. همان.
۵. همان.

فصل دوم

انشعاب مکتب معتزله

در اوایل قرن دوّم[1] هجری، در مسجد بصره، واصل[2] بن عطا از مکتب سلفیه منشعب شد و مکتب جدیدی را بنا نمود و چون «امام دین[3]؛ حسن بصری» با این عبارت: «اِعْتَزَلَ عَنّا، واصلٌ» آن انشعاب را اعلان نمود، پیروان آن مکتب جدید را «معتزله» نامیدند[4]. پس برای شناسائی مکتب معتزله و ویژگیهای پیروانش، و نیز برای آگاهی از مشترکات و مختصات رهبرانش لازم است یکهزار و چند صد سال قمری به عقب برگردیم و باگشت وگذاری در شهر بصره - مرکز انقلابهای فرهنگی آن زمان - گزارش دقیق و مستندی را از ویژگیهای آن مکتب جدید که مدت چندین قرن جهان اسلام را به خود مشغول کرد تهیه نماییم.

«اینجا بصره است، یکی از شهرهای نوبنیاد فاروق اعظم ﷺ. شهری است بندری[5] و مملو از بازرگانان و جهانگردان چینی، هندی، ایرانی وکشورهای عربی، و خروش رود انحرافی[6] دجله، آمیخته به غوغای خریداران و فروشندگان داخلی و

---

۱. ملل و نحل - ص ۴۸؛ نشاة الاشعریه و تطوّرها ص ۱۱۲؛ فجر الاسلام ص ۲۸۹؛ شرح مواقف ج ۲ ص ۴۷۹؛ حنا الفاخوری: تاریخ فلسفه ج ۱ صص ۱۱۴-۱۱۵؛ شرح عقاید نسفی ص ۸.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. معجم البلدان بصره. نعمانی، شبلی: الفاروق، ج ۲ صص ۱۰۱-۱۰۳ و عمربن خطّاب؛ مازاس، الکساندر: عمربن خطاب؛ دایرة المعارف - فرید وجدی ج ۲ بصره.

۶. همان.

خارجی در این شهر طنین‌انداز گشته و فضا را مملوّ از جنب و جوش و سر و صدا نموده است، امّا همهٔ گفت و شنودها مربوط به مسائل اقتصادی و حیات مادّی و زندگی این جهانی است و در کنار بازارها، اسکله‌ها و لنگرگاهها، مساجد بزرگ و باشکوهی، با مناره‌ها، گلدسته‌ها و شبستانهای زیبا خودنمایی می‌کنند که به ظاهر آرامترین و بی‌سر و صداترین نقاط این شهر می‌باشند، امّا در باطن و درون، غوغای صحن آنها و بحثهای درون آنها بسیار داغتر از بحث بازارها و لنگرگاهها می‌باشد؛ زیرا در این مساجد و حجره‌های کنار آنها، همهٔ بحثها و گفت و شنودها، حول محور مسائل دینی، اعتقادی، حیات معنوی و زندگی آن جهانی دور می‌زند.

در داخل این مساجد و در محافل علمی این شهر بندری، دو دسته بیشتر از همه با یکدیگر گرم بحث و مناظره هستند و هر کدام از آنها، مسائل مهّم اعتقادی را طبق اصول مکتب خاص خود و طبق طریقهٔ نظریه‌پردازان خویش تجزیه و تحلیل می‌نمایند: یک دسته که حایز اکثریّت قاطع و پیرو مکتب «سلفیّه»[1] به رهبری امام دین[2] حسن بصری می‌باشند، کاملاً اصالت خواه و نتایج کند وکاوهای افکار بشری را در صورت مخالفت با نصوص صریح کلام خدا، اساساً قبول نمی‌کنند و هرگز حاضر نیستند[3] از راه توجیه و تأویل، نصوص صریح آیه‌ها را با بافته‌های ذهنی و یافته‌های اندیشهٔ خام بشری هماهنگ نمایند. «**وَكَلِمَةُ اللهِ هِيَ الْعُلْيا**».[4]

دستهٔ دیگر نیز که جمع بیشماری هستند، پیرو مکتب معتزله به رهبری واصل بن عطا، عمروبن عبید، علّاف، نظام، جاحظ و غیره می‌باشند، کاملاً تعقّل خواه و عقل‌گرا و به گونه افراطی از احکام عقل پیروی می‌کنند. به طوری که هر نصّ صریحی که با ظواهر حکم عقل موافق نباشد، تا جایی گوشه وکناره‌هایش را حذف یا بر آن اضافه می‌کنند که با عقل ظاهربین تطبیق کند، چون هدف نگارنده این است که ویژگیهای افراد این دسته را به تصویر بکشد و از شکل و شمایل و باورهای مکتبی و تلاش و کوشش و نشیب و فرازهای آنان گزارشی تهیه نماید، بنابراین عدسی‌های دید خود را به گونه‌ای تنظیم کرده که تنها متوجّه این گروه و در هر حال و هر جایی به دنبال آنها می‌رود.

---

۱. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۳۷؛ زرین‌کوب، عبدالحسین: تاریخ ایران بعد از اسلام ص ۴۴۰.

۲. شرح مواقف ج ۲ ص ۴۷۹؛ الملل و النحل ص ۴۸ و نشاة الاشعریه و تطورها ص ۱۲۱.

۳. ضحی الاسلام ج ۳ صص ۳۷-۳۸.

۴. توبه / ۴۰.

پیروان مکتب معتزله که خود را اصحاب عدل[۱] می‌نامند بیش از بیست[۲] گروه هستند و دارای مختصات اعتقادی و مشترکات اخلاقی خاصی می‌باشند که در زیر به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود.

مشترکات اخلاقی معتزلیها

أ. مشترکات اخلاقی پیروان این مکتب این است که عموماً افراد زنده‌دل، فعّال[۳] و چابکی هستند که برخلاف عامّهٔ مردم، با قبا و پیراهن‌های دامن کوتاه[۴] و عمّامه‌های کوچک و محکم، و با سبیل‌های قیچی شده[۵]، در معابر و محافل به اشکال بسیار جدّی و متین و باوقار ظاهر می‌گردند. افرادی هستند عابد و زاهد، و همان گونه که شبها شب‌زنده‌داری می‌کنند، نمازها را با خشوع و خضوع می‌خوانند و به تلاوت سوره‌های طولانی[۶] در نمازها علاقهٔ شدیدی دارند. همچنین از اندوختن مال و ثروت بیزار هستند و تنها در حدّ کفاف زندگی، کمک به مستمندان و راه‌اندازی کارهای مکتب به کسب و کارهای اقتصادی علاقه نشان می‌دهند. نسبت به یکدیگر کاملاً صمیمی و با محبّت هستند، و سحرگاهان که از منازل خویش بیرون می‌روند، عموماً آرزو می‌کنند یکدیگر را ملاقات نمایند و با گرمی از همدیگر احوال‌پرسی نمایند و از حال و وضع یکدیگر آگاه شوند و اگر یکی از افراد این مکتب از محل دوری شتابان گذر کند و فرصت ملاقات و احوال‌پرسی را با دیگر افراد مکتب را ندارد، با زدن چشمکی از دور، جرقه‌های محبّت را با یکدیگر مبادله می‌کنند.

علاقه و اعتماد افراد این مکتب نسبت به یکدیگر آنچنان ضرب‌المثل گشته که دوست خوارزمی در نامه‌ای به او می‌نویسد[۷]: «**کاعتداد المعتزلّی بالمعتزلّیِ**»

آنها همچنین افرادی فوق‌العاده علم دوست، دانش پژوه، فرهنگی و روشنگر، و همواره در این فکرند که علاوه بر آنچه می‌دانند، چیزهای دیگری را از افرادی یا از

---

۱. شرح عقاید نسفی ص ۸؛ الملل و النحل ص ۴۳؛ شرح مواقف ج ۲ ص ۴۸۰.

۲. الفرق بین الفرق ص ۷۲.

۳. ضحی‌الاسلام ج ۳ صص ۹۱-۹۲.

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

۷. رسایل الخوارزمی ص ۶۱ به نقل از ضحی الاسلام ج ۳ ص ۹۳. آن دوست خوارزمی ابو محمد علوی بوده است.

کتابهایی یاد بگیرند. افرادی اهل تلاش و کوشش بوده و در جهت عمل به تعّهدات مکتبی خویش بسیار مصمّم، صبور، نستوه و مقاوم می‌باشند و به فرمان رهبران خویش در شدّت گرمی و سردی[۱] روزها و با تحمّل همهٔ مشقتها، به دورترین نقاط شرق و غرب کشور می‌شتابند، تا در آنجاها با بیان سحرآسای خویش، پیچیدگی برخی از عقاید و اصول زیر بنایی مکتب خود را تبیین نمایند. آنها عناصر صادق، صریح و صالحی هستند که در سفر و حضر و در داخل و خارج مانند عقابهای تشنهٔ شکار[۲]، از اوج آگاهی به درّه‌های شکّ و تردید و ناباوریهای جهمیّه‌ها و مرجئه‌ها و دهریها و زندیق‌ها سرازیر می‌شوند و زیر برق برهانهای قاطع خویش آنها را خفاش وار به فرار و اختفا[۳] یا به موافقت و تسلیم ناچار می‌نمایند.

توجه به این اخلاق و ویژگیها موجب گردیده که دو نفر از آخرین خلفای اُموی، یعنی یزیدبن ولید[۴] (م ـ ۱۲۶) و مروان‌بن محمّد (م ـ ۱۳۲) آنها[۵] را به کلّی تقویت نموده و سه نفر از خلفای عباسی، یعنی مأمون[۶] (م ـ ۲۶۸) و معتصم[۷] (م ـ ۲۲۷) و الواثق[۸] (م ـ ۲۳۲) با تمام امکانات و توانایی خویش از مکتب آنها پشتیبانی کرده و افکار و عقاید آنها را ترویج نمایند.

معایب اخلاقی معتزلیها

ب. کسب مقداری از آن موفقیّت‌ها اکثر افراد آن مکتب را دچار چنان حالتی از غرور و خود محوری و تب علم زدگی و پیش داوریهای عجولانه نموده است که در چندین مورد دربارهٔ خدا و پیامبر و قرآن و سنت و اصحاب مهاجر و اولیاء الله و اعمال بندگان خدا، دچار اشتباهات بزرگ و انحراف عقیده و فکر و اندیشه شده‌اند از جمله:

---

۱. المنیة و الامل ص ۱۹ به نقل از ضحی الاسلام ج ۳، ص ۹۲.

۲. دربارهٔ قدرت فعالیت مکتبی آنها: صفدی: الغیث المسجّم ج ۱ ص ۷۱ به نقل از ضحی الاسلام ـ ج ۳ ص ۹۳.

۳. حنا الفاخوری: تاریخ فلسفه ج ۱ ص ۱۱۶؛ فجر الاسلام ص ۳۰۰؛ ضحی الاسلام ـ احمد امین ج ۳ ص ۹۴.

۴. صفا، دکتر ذبیح الله: تاریخ ادبیات ایران ج ۱ صص ۵۵-۵۶.

۵. همان.

۶. مسعودی: مروج الذهب؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ صص ۲۸۴ و ۳۴۵؛ ضحی الاسلام ـ ج ۳ ص ۹۳.

۷. همان.

۸. همان.

۱ ـ صفت‌های متعدد را از خدا نفی کرده‌اند[۱] و پاداش نیکوکاران و مجازات گناهکاران و آفرینش اصلح و بهترین امور را بر خدا واجب می‌دانند.

۲ ـ شفاعت پیامبر ﷺ[۲] جهت عفو مجرمین را به کلّی انکار می‌کنند.

۳ ـ اعجاز قرآن را نه در فرازهایی از بلاغت و فصاحت و بی‌مانندی، بلکه تنها در خبر دادن از امور غیبی و همچنین به شیوهٔ «صرفه[۳]» قرار داده‌اند و معتقدند که قرآن از حیث فصاحت و بلاغت در چنان اوج و فرازی نیست که دست مردم به آن پایه نرسد و اعجاز قرآن در این است که با وجود این که همتا آوردن آن کار آسانی است، خدا تمام مردم را از انجام دادن آن کار آسان عاجز و ناتوان و منصرف نموده است و این حالت را «اعجاز صرفه» می‌نامند. همچنین از اظهار نظر دربارهٔ نصوص[۴] آیه‌های قرآن هیچ ابایی ندارند.

۴ ـ اصحاب مهاجر را ـ حتی آنان که در قبول دین اسلام پیشقدم هم بوده‌اند

﴿وَ السّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِينَ[۵]﴾

به طور عموم عادل نمی‌شمارند، بلکه آنان را نیز در آزمون جرح[۶] و تعدیل قرار می‌دهند، و آن دو دسته اصحاب را که در جنگ جمل شرکت داشته‌اند ـ اعم از مهاجر و انصار و دیگران ـ یک دسته از آنان را که معلوم نمی‌کنند غیر عادل[۷] دانسته و شهادتش را قبول ندارند.

۵ ـ کرامات اولیاء الله (یعنی خارق العاده‌های[۸] منسوب به آنها را) به کلّی انکار می‌کنند.

---

۱. طوالع الانوار ج ۱ ص ۴۷٦؛ شرح مواقف ج ۲ ص ۴۸۰.

۲. مطالع الانظار ص ۵۷۸؛ شرح مواقف ج ۲ ص ۴۵؛ تهذیب الکلام ج ۲ ص ۲۷۴؛ شرح عقاید نسفی صص ۱۹٦-۱۹۷.

۳. شرح مواقف ج ۲ صص ۴۸۱ و ۴۲۱؛ طوسی، نصیرالدین: شرح تجرید ص ۳۷۱.

۴. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۷۱ و ۲۳. ۵. توبه / ۱۰۰.

٦. شرح مواقف ج ۲ ص ۲۷۸؛ ضحی الاسلام ج ۳ ص ۷۵؛ فجر الاسلام ص ۲۹۴ به نقل از ملل و نحل شهرستانی ج ۱ ص ٦۲؛ بغدادی، عبدالقاهر: اصول الدین صص ۳۰۷ و ۳۳۵؛ المنیّه و الامل ص ٦.

۷. همان.

۸. شرح مواقف ج ۲ ص ۴۴۰؛ طوالع الانوار و مطالع النظار ص ۵٦٦؛ شرح عقاید نسفی ص ۲۲۸؛ شرح تجرید ص ۳٦۹.

۶ـ بندگان را خالق[1] و آفریدگار اعمال و کارهای خویش می‌دانند.

۷ـ در دنیای دیگر نیز بندگان را از رؤیت[2] خدا محروم می‌دانند.

۸ـ تنها افراد گروه خود را سخنگوی[3] اسلام می‌دانند و نه تنها کار تبیین و تبلیغ، بلکه امر به معروف و نهی از منکر را نیز در تمام شهرها و آبادیها، تنها حق مسلّم خویش به شمار می‌آورند.

۹ـ در حالی که پیروان مکتب سلفیه را افراد[4] متحجّر، قشری، سطحی و پیرو اسلام روایتی محض به شمار می‌آورند، خود را افراد خردگرا، حق بین، اهل منطق و استدلال، ژرف اندیش و پیرو اسلام روایتی و درایتی[5] می‌دانند.

۱۰ـ با اینکه اعتقادات پنجگانهٔ خاص آنها، التقاطی است از افکار فلاسفه هند[6] و یونان و معتقدات قدریه و وعیدیه[7] و مرجئه و جهمیّه و غیلانیه[8]، با این حال از فرط خود بینی و خود محوری گمان می‌کنند که آن اعتقادات پنجگانه تا این اندازه از مسائل منصوص و قطعی دین اسلام به شمار می‌آیند که در صورت بی اثر بودن برهان قاطع می‌توان آنها را با ضرب شمشیر قاطع در قلب مردم جای داد و هر گاه امکاناتی به دست آمد بر خلاف نصّ صریح:

﴿لاٰ إِكْراهَ فِی الدِّینِ﴾[9] با زور و شکنجه و در سایهٔ شمشیرها، دیگران را به داشتن همان عقاید! ناچار کرد.

مشترکات اعتقادی معتزلیها

اصول پنجگانه[10] زیر عقاید مشترک تمام معتزلیها است. به گونه‌ای که تمام دسته‌ها و انشعابهای بزرگ

---

۱. تهذیب الکلام ج ۲ ص ۱٦۹ و طوالع الانوار ج ۱ ص ۵۱۲؛ شرح مقاصد ج ۲ ص ۳۷۹.

۲. شرح عقاید نسفی ص ۱۲۲؛ شرح مقاصد ج ۲ ص ۳٦۸؛ تهذیب الکلام ج ۲ ص ۱۵۴؛ شرح تجرید ص ۳۳۹.

۳. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۹۱.

۴. ضحی الاسلام ج ۳ صص ۲۳ و ۷۱.

۵. همان.

٦. فرقه‌های اسلام ص ۳۰ به نقل از (الحیاة العلمیه فی الشام ص ۱۲٦ و حنّا الفاخوری تاریخ فلسفه ج ۱ ص ۱۱٦؛ علوم الیونان صص ۱۹۴ و ۱۹٦.

۷. همان.

۸. همان.

۹. بقره / ۲۵٦.

۱۰. اشعری، ابوالحسن مقالات الاسلامین: ص ۱۵۰؛ قاضی عبدالجبار: شرح اصول الخمسه صص ۱۳۲-۱۳۵؛ *ابوزهره، محمد: الشافعی ص ۱۱۸؛ ضحی الاسلام ج ۳ ص ۲۲ به نقل از انتصار ص ۱۲٦.*

وکوچک معتزله به این پنج اصل[۱] معتقدند و غیر معتزلیها نیز به هیچ کدام از آن اصول ـ با تعبیر و پیامدی که معتزلیها نشان داده‌اند ـ اعتقاد[۲] ندارند. این اصول که زیر بنای مکتب اعتزال به شمار می‌آیند عبارتند از:

۱ ـ توحید (به دو معنی): یکی به معنی اعتقاد به یکتا بودن خدا «**قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ**»[۳] و دیگری به معنی اعتقاد به بی‌همتا و بی‌نظیر بودن خدا «**لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ**»[۴] که لازمه معنی اوّل این است که صفات خدا، یعنی «علم، قدرت، اراده و...» عین ذات[۵] خدا هستند و چیزی غیر از ذات خدا نیستند «اعتقاد به عینیّت صفات خدا» و لازمهٔ معنی دوّم نیز این است که دیدن[۶] خدا «رؤیت الله» در روز قیامت و در دنیای دیگر نیز امکان ندارد؛ زیرا دیدن خدا مقتضی این است که خدا جسم بوده و دارای مکان و مقابله و جهت و...، باشد و اینها هم نسبت به خدا محال و ممتنع است.

همچنین لازمهٔ این[۷] معنی این است که قرآن (و کلام الله) مخلوق خدا باشد نه صفت خدا و خدا صفتی به نام (کلام) نداشته باشد؛ زیرا کلام مرکب از حروف و حادث است و چیزی که پدیده و حادث باشد، محال است صفت خدا باشد. لازم به یادآوری است که دانشمندان معتزلی به گمان خویش، برای ردّ تصورات باطل فرقه‌های «مشبهه[۸] و مجسّمه» و به عبارتی از چالهٔ تفریط گریخته و خود را در چاه افراط انداخته‌اند.

۲ - عدل: یعنی خدا قطعاً[۹] نسبت به هیچ کسی ظلم و ستم روا نمی‌دارد و هرگز خلاف بداهت عقل عمل نخواهد کرد. بنابراین خدا خالق افعال و کارهای بندگانش نیست، بلکه بندگان خود خالق[۱۰] و آفریدگار افعال خویش هستند و اگر چنین نمی‌بود، بندگان به سبب اعمال بدِ خویش مجازات نمی‌شدند. پس بندگان در اعمال خویش

---

۱. همان. ۲. همان.
۳. اخلاص / ۱. ۴. شوری / ۱۱.
۵. شرح مواقف ج ۲ ص ۴۸۰؛ الملل و النحل صص ۴۴-۴۵.
۶. ابن خلدون: مقدمه ج ۲ ص ۹۵۶؛ ابوزهره، محمد: الشافعی ص ۱۱۹؛ مقالات الاسلامیین صص ۸۲، ۸۵ و ۹۵. ۷. همان.
۸. نشأة الاشعریه ص ۱۲۵؛ ابوزهره، محمد: الشافعی ص ۱۲۲.
۹. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۴۵؛ شرح عقاید نسفی ص ۱۴۶؛ مسعودی مروج الذهب به نقل از ابوزهره: الشافعی ص ۱۲۰؛ ابن حزم: الفصل فی الملل و النحل ج ۴ ص ۱۴۶ به نقل از مناظرات ص ۲۸۸؛ مقالات الاسلامین ص ۹۷. ۱۰. همان.

مختار هستند[۱]. از طرف دیگر مقتضای عدل این است که خدا جز به چیزی که اراده کرده امر نمی‌کند و جز از چیزی که گناه شمرده می‌شود نهی نمی‌کند[۲]. بنابراین ایمان کافر مراد خداست و کفرش مراد خدا نیست[۳].

همچنین مقتضای عدل این است که خدا هیچ کس را جز به آنچه در توان دارد مکلّف نمی‌کند و هرگز خدا کارهایی را اراده نمی‌کند که بندگانش قدرت انجام دادن آنها را ندارند. همهٔ کارهای خوب و پسندیده از جانب خدا می‌باشند. خدا از کارهای بد و ناپسند مبرّاست و هرگاه خدا بخواهد، می‌تواند تمام مردم را به اطاعت اوامر خود در آورد و همه را از نافرمانی خود باز دارد، ولی هرگز چنین نخواهد کرد؛ زیرا در این صورت ابتلا و آزمودن انسانها و جدا شدن خوب و بد آنها عملاً ممکن نمی‌گردید.

معتزلی‌ها، این اصل را بیشتر در ردّ «جهمیه و جبریه» تقریر نموده‌اند و گفته‌اند اگر مردم در کارهای خویش هیچ اختیاری نداشته باشند، و با این وصف به جرم کارهای خلاف مجازات شوند، ظلم و ستم روی می‌دهد و محال است خدا ظالم باشد. پس مردمان در کارهای خویش مختار هستند.

۳ - وعد و وعید: وعد و وعید خدا محال است تحقق نیابند و خدا هرگز مرتکب گناهان کبیره را بدون توبه[۴]، از عذاب معاف نخواهد کرد. همچنین افراد مؤمن، متّقی، پرهیزگار و بی‌گناه را مورد قهر و عذاب قرار نخواهد داد.

معتزلیها این اصل را در ردّ فرقه «مرجئه» تقریر[۵] نموده‌اند؛ زیرا فرقه مرجئه گمان برده‌اند آیه‌ها[۶] و احادیث دال بر عذاب مؤمنان مجرم، تنها برای تهدید است و دارندگان ایمان از عذاب خدا ایمن می‌باشند[۷].

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. نصیرالدین طوسی در شرح تجرید می‌گوید: روزی قاضی عبدالجبار معتزلی همدانی به منزل صاحب بن‌عبّاد وارد شد و استاد ابواسحق اسفراینی را در آنجا دید و به عنوان گوشه و کنایه به او گفت «**سُبْحَانَ مَنْ تنزه عن الفحشاء**» استاد فوراً گفت: «**سُبْحان مَن لایجری فی ملکه الاّ ما یشاء**». ر.ک: شرح تجرید، ص ۳۵۱.

۴. ابوزهره: الشافعی ص ۱۲۰.

۵. همان.

۶. جمع الجوامع ج ۱ ص ۲۶۳.

۷. همان.

۴ - منزل بین[۱] منزلتین: این اصل نخستین سنگ بنای مکتب معتزله است و منزل بین منزلتین به این معنی است که در بین کفر و ایمان و اسطه‌ای وجود دارد و کسی که شهادتین را بر زبان جاری کرده و عباداتی را نیز انجام داده است، ولی مرتکب یکی از گناهان کبیره گردیده و از آن هم توبه نکرده است، چنین کسی نه اهل ایمان[۲] است تا به بهشت برود و نه کافر مطلق است که به همان جهنّمی[۳] برود که کافران مطلق می‌روند. بنابراین در منزل بین منزلیّن خواهد بود.

نامِ این منزل اعتقادی «فسق» و صاحب چنین منزلی «فاسق» نام دارد و در آخرت نیز به منزلی می‌رود که بهشت مؤمنان نیست و دوزخ کافران مطلق هم نیست، بلکه درجاتی از دوزخ کافرانِ مطلق خفیف‌تر و عذابش نسبتاً کمتر می‌باشد.

معتزلیها این اصل را در ردّ خوارج تقریر کرده‌اند که گفته‌اند «مرتکب گناه ـ چه کبیره و چه صغیره ـ کافر است».

۵ - امر به معروف[۴] و نهی از منکر: به منظور تبلیغ عقاید و اجرای احکام دین مبین اسلام در شرایط لازم زمانی و مکانی و با تمام وسایل و امکانات موجود، از زبان و بیان تا زور بازوان[۵]، و از برهان ساطع تا شمشیر قاطع، هر کس باید هر آنچه در انبان و توان دارد، در راه تبلیغ باورها و اجرای احکام دین[۶] به کار اندازد.

ایجاد انشعابهای متوالی در مکتب معتزله

مکتب اصحاب عدل یا (معتزله) که یک نظام عقل گرای آزاد اندیشی است در اثر همین اندیشیدن بدون حدّ انشعابهای متعددی در آن مکتب ایجاد

---

۱. جرجانی: شرح مواقف ج ۲ ص ۴۷۹؛ تهذیب الکلام ج ۲ ص ۲۸۴؛ شرح عقاید نسفی ص ۸؛ الفرق بین الفرق ص ۱۱؛ الملل و النحل ص ۴۸؛ ضحی الاسلام ج ۳ ص ۶۳؛ ابوزهره: الشافعی ص ۱۲۲ و نشأة الاشعریه و تطوّرها ص ۱۲۱. توجّه شود «در شرح مواقف ج ۲ ص ۴۷۹ و در حاشیه محمد وسیم بر تهذیب الکلام ج ۲ ص ۲۶۵ در توضیح منزل بین منزلتین گفته‌اند: کسانی که دارای این منزل هستند به عقیدهٔ معتزلیها برای ابد در دوزخ باقی می‌مانند، امّا در درجهٔ ضعیف‌تر از درجه کافران مطلق». بنابراین آنچه شایع گردیده که به اعتقاد معتزلی‌ها این گونه اشخاص نه در جهنم و نه در بهشت، بلکه در «اعراف» اسکان داده می‌شوند تصوّری است ناآگاهانه. هر چند استاد سخن نیز به آن اشاره کرده است.

۲. همان.

۳. همان.

۴. ضحی الاسلام ج ۳ صص ۶۴-۶۶. به نقل از مقالات الاسلامیین ج ۲ ص ۴۶۶.

۵. همان.

۶. همان.

گردیده است. به طوری که از همان ابتدای کار به دو دستهٔ بزرگ تقسیم شده‌اند: اوّل وابستگان مدرسه بزرگ بصره و دوّم وابستگان مدرسهٔ بزرگ بغداد.

أ. مدرسهٔ بزرگ بصره[1] که رهبر نخستین آن مکتب، یعنی واصل‌بن عطا[2] (م - ۱۳۱) سپس عمروبن عبید (م - ۱۴۳)، ابوالهذیل علّاف (م - ۲۳۵)، ابراهیم نظّام (م - ۲۲۱) و معمربن عبادی (م - ۲۲۰)، هشام فرطی (م - ۲۴۶)، عبادین سلیمان (م - ۲۵۰)، عمر بن بحرالجاحظ (م - ۲۵۶)، ابویعقوب ثمام (م - ۲۳۰) و ابو علی جبائی (م - ۳۲۱)، در آن مدرسه سرگرم[3] تبیین حقایق دین مبین اسلام و ردّ اباطیل یهود، نصارا، مجوس و اهل الحاد و زندقه بودند و پیروان آنان به ترتیب به فرقهٔ «واصلیّه، عمریّه[4]، هذلیه، نظامیّه، معمریه، هشامیه، عبادیه، جاحظیه، جبائیه و بهشمیه[5]،» معروف گردیدند.

احمد امین در ضحی الاسلام ج ۳ ص ۹۶ نمودار مدرسهٔ بصره را چنین ترسیم کرده است (صفحه بعد).

---

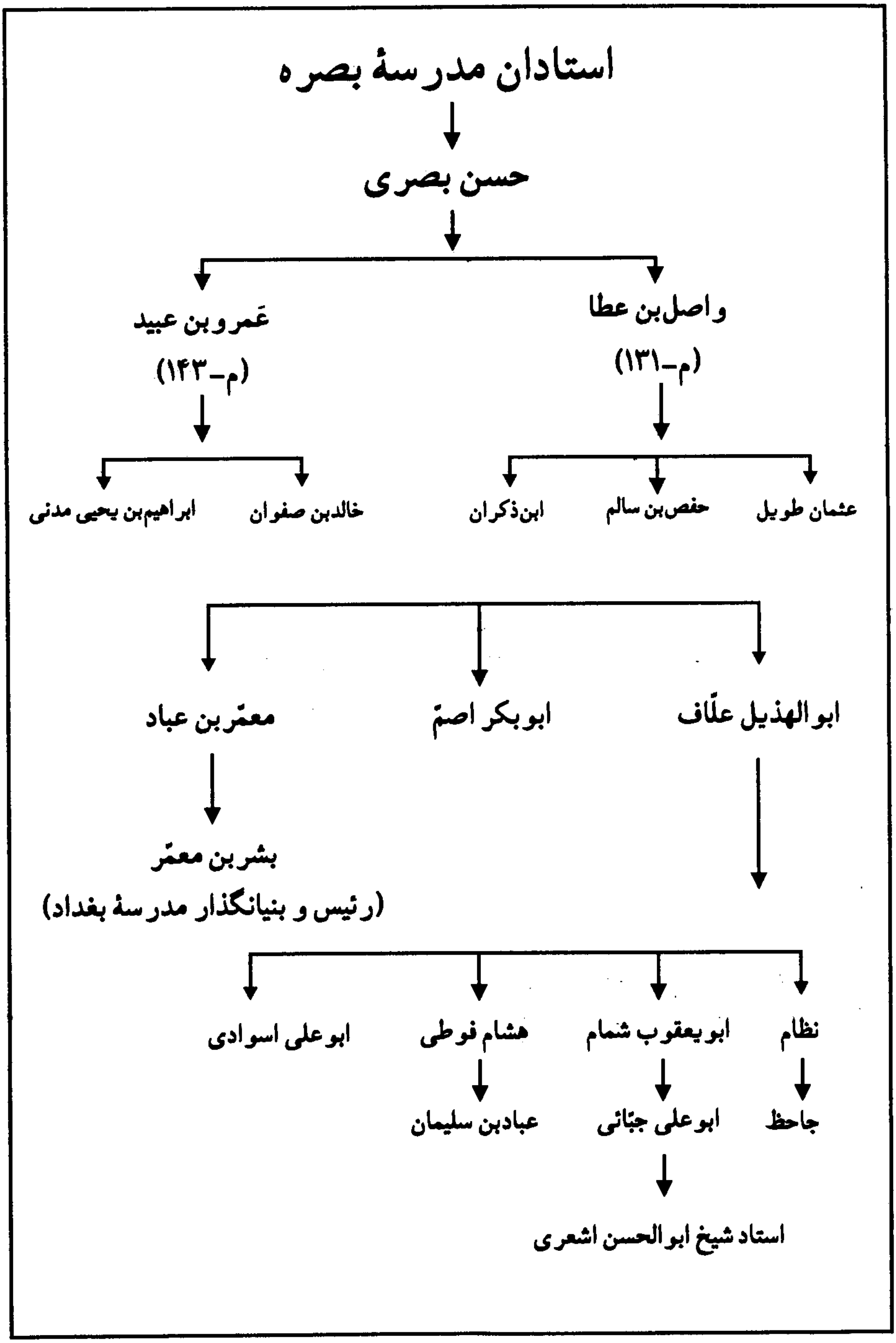
۱. نشاة الاشعریه و تطورها ص ۱۲۲؛ الفرق بین الفرق عبدالقاهر بغدادی صص ۷۲-۱۴۴؛ الملل و النحل، صص ٤٦-۷۸؛ شرح مواقف ج ۲ از صص ۴۸۰-۴۸۳.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.


استادان مدرسهٔ بصره
حسن بصری
واصل بن عطا
(م-۱۳۱)
عَمرو بن عبید
(م-۱۴۳)
عثمان طویل
حفص بن سالم
ابن ذکران
خالد بن صفوان
ابراهیم بن یحیی مدنی
ابوالهذیل علّاف
ابوبکر اصمّ
معمّر بن عباد
بشر بن معمّر
(رئیس و بنیانگذار مدرسهٔ بغداد)
نظام
ابویعقوب شمام
هشام فوطی
ابوعلی اسوادی
جاحظ
ابوعلی جبّائی
عباد بن سلیمان
استاد شیخ ابوالحسن اشعری

ب. مدرسه بزرگ[۱] بغداد که استادان و رهبرانی نظیر، «بشربن معمّر (م – ۲۱۰)، ابوموسی[۲] مردار (م – ۲۲۶)، جعفربن حرب (م – ۲۳۶)، جعفربن مبشر (م – ۲۳۴)، ثمامة بن اشرس (م – ۲۱۳)، ابوحسین خیاط (م – ۱۹۰)، ابوالقاسم کعبی (م – ۳۱۹)، محمدبن عبدالله اسکافی (م – ۲۴۰) و ابوبکر اخشیدی (م – ۳۲۶)» در آن مدرسه سرگرم مبارزه با کفر و زندقه و طرد هر گونه شک و تردید از صحنهٔ افکار و عقاید اسلامی هستند و پیروان آنان را به ترتیب: «بشریه[۳]، مرداریّه، جعفریّه، مبشریّه، ثمامیّه، خیاطیّه، کعبیّه، اسکافیّه و اخشیدیه[۴]» می‌نامند. احمد امین این مدرسه را شعبه‌ای از مدرسهٔ اصلی، یعنی مدرسه بصره به شمار آورده[۵] و اساتید و رهبران متوالی آن را چنین ترسیم کرده است:



۱. ضحی الاسلام ج ۳ صص ۹۶ و ۱۴۱.
۲. همان.
۳. نشأة الاشعرية و تطوّرها ص ۱۲۲.
۴. همان.
۵. احمد امین، ضحی‌الاسلام ج ۳ ص ۱۴۱.

تفاوتهای مدرسهٔ بصره و بغداد

دو مدرسه بزرگ بصره و بغداد، در عین اینکه متفقاً کانون جوشیدن اندیشه‌های اعتزال و پرورش معتزله هستند، تفاوتهایی نیز با یکدیگر دارند[۱] از جمله:

۱ - اعتزال در مدرسهٔ بصره غالباً به صورت نظریّه (و تئوری) مطرح می‌شود، در صورتی که در مدرسهٔ بغداد[۲] حالت اجرایی را دنبال می‌کند و معتزلیهای بغداد تدریجاً به عوامل نفوذی در حکومت عباسیان تبدیل گردیده و به سوی قبضه کردن قدرت و تحمیل عقاید خود از راه زور و فشار بر پیروان مکتب سلفیه پیش می‌روند.

۲ - اعتزال در مدرسهٔ بغداد بیشتر از مدرسهٔ بصره تحت تأثیر فلسفه‌های[۳] هند، یونان و اندیشه ایران باستان قرار گرفته است؛ زیرا بغداد مرکز و پایتخت جهان وسیع اسلام و محلّ تلاقی، برخورد و حتی تنش تمام فرهنگهای شرقی و غربی می‌باشد، و تصورات مجهول و تصویرهای مبهمی که مردم از آن فرهنگها دارند موجب گشته که نخست، مقتدرترین خلیفه عباسی هارون[۴] الرشید و سپس فرزند جانشینش مأمون[۵] به تأسیس «بیت[۶] الحکمة» و توسعه آن بپردازند و به گونه‌ای که در صفحات آینده توضیح می‌دهیم، علوم و فلسفهٔ یونان[۷]، هند و ایران باستان به این «بیت[۸] الحکمه» منتقل و ترجمه شده‌اند. با این همه قبل از بحث از تأسیس «بیت الحکمة» برخی از مختصات اعتقادی گروههای معتزله را بیان می‌کنیم:

مختصّات اعتقادی گروههای معتزله

۱ - **واصلیّه**[۹]: نسبت به برخی از اصحاب - که در قبول اسلام پیشتازند و از طبقهٔ مهاجرین هم بوده‌اند.

---

۱. همان ص ۱۵۹.
۲. همان.
۳. همان.
۴. ضحی الاسلام ج ۲ صص ۶۱-۶۲؛ اخبار الحکما ص ۳۸؛ شلبی، دکتر احمد: موسوعة التاریخ الاسلامیّ، ج ۳ ص ۲۴۴.
۵. همان.
۶. همان.
۷. البدایه و النهایه ج ۹ ص ۳۶۴؛ دورانت، ویل: تاریخ تمدن ج ۲ ص ۳۲۰؛ حنّا الفاخوری تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲ ص ۳۲۶.
۸. همان.
۹. شرح مواقف ج ۲ ص ۴۸۰؛ الملل و النحل ص ۴۹؛ الفرق بین الفرق ص ۷۷؛ انتصار ابن خیاط ص ۱۷۰؛ المنیة و الامل صص ۱۳۹ و ۱۴۵ به نقل از فرهنگ فرق اسلامی ص ۴۵۴.

﴿وَٱلسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ... ﴾[۱] تا این اندازه جسارت نموده که گفته‌اند: آن دو دسته از طرفین جنگ «جمل» که ام‌المؤمنین[۲] عایشه رضی الله عنها در یک طرف و علی[۳] مرتضی در طرف دیگر بوده، یکی از این دو دسته «نَعُوذُ بِاللهِ» فاسق به شمار می‌آیند و شهادتشان پذیرفته نمی‌شود، ولی آن دسته معلوم نیست کدام یک از آنها هستند. همچنین در اوج[۴] جسارت و بی‌ادبی گفته‌اند، اگر علی مرتضی علیه السلام و طلحه یا زبیر رضی‌الله‌عنهما بر کالای کم بهایی شهادت بدهند چون یکی از آنان عادل نیست، آن شهادت ردّ می‌شود.

۲ - **هذلیه**: معتقدند که مقدورات خدا تمام شدنی[۵] است و جنبش و حرکت و فعالیّت بهشتیان و دوزخیان به گونه اضطراری و بی‌اختیاری[۶] است و همهٔ تلاش و حرکتهای آنان بالأخره به سکون و سکوت مطلق منتهی[۷] می‌گردد و اگر روایت کنندگان خبری کمتر از بیست نفر باشند و یکی از آنها هم «بهشتی، یعنی معتزلی هذلیه» نباشد، آن خبر دارای هیچ[۸] ارزشی نیست.

۳ - **نظامیه**: (هم گام با فلاسفه) معتقدند که جواهر، ترکیبی[۹] است از اَعراض فشرده و جزء لایتجزّی غیرممکن[۱۰] است و یک جسم متحرک مسافتی می‌پیماید قبل از

---

۱. توبه / ۱۰۰. ۲. همان.

۳. همان.

۴. در مکتب مقابل اعتزال، یعنی «مکتب سلفیّه» در اوج واقع‌گرایی و حق‌گویی از جسارت و بی‌ادبی نسبت به مقام افرادی نظیر علی مرتضی، ام‌المؤمنین عایشه، طلحه و زبیر دوری می‌کنند. از امام شافعی پرسیدند نظر تو دربارهٔ طرفین جنگ جمل چیست؟ در جواب گفت من پاسخ عمربن عبدالعزیز را می‌پسندم که در جواب این سؤال گفته است: «نمی‌خواهیم خونهایی که دست ما به آنها آغشته نشده، زبان خود را به بحث از آنها رنگین کنیم». بیهقی: مناقب شافعی ج ۱ ص ۴۴۹.

۵. شرح مواقف ج ۲ صص ۴۸۰-۴۸۱؛ الفرق بین الفرق صص ۷۹، ۸۴-۸۵؛ الملل و النحل شهرستانی صص ۵۱-۵۳؛ المنیّة و الامل صص ۱۴۸ و ۱۵۱ به نقل از فرهنگ فرق اسلامی ص ۴۶۵.

۶. همان. ۷. همان.

۸. همان.

۹. الملل و النحل ص ۷۵؛ مقالات الاسلامیّین ج ۲ ص ۳۲۱؛ الفرق بین الفرق صص ۹۴، ۹۷ و ۱۰۱؛ شرح مواقف ج ۲ ص ۴۸۱؛ المنیّة و الامل صص ۱۵۲-۱۵۴ به نقل از فرهنگ فرق اسلامی ص ۴۴۶.

۱۰. همان.

آنکه ما قبلش را بپیماید «طفره»[۱] و از بزرگان اصحاب مانند فاروق[۲] اعظم ﷺ و علی مرتضی ﷺ و عثمان ذی النورین ﷺ و عبدالله‌بن مسعود ﷺ عیبجویی می‌کنند. اعجاز قرآن را تنها به صورت «صرفه»[۳] قبول دارند. یعنی قرآن در چنان مرتبه‌ای است که مردم توانایی آوردن همتای آن را دارند، ولی خدا به عنوان اعجاز پیامبر و اثبات رسالت او تمام جهانیان را از این کار عاجز و ناتوان و از اقدام به آن مصروف داشته است.

۴ - **معمّریه**: طبق اصلی از اصول فلسفهٔ خود معتقدند که خدا فقط اجسام[۴] را آفریده و اجسام اَعراض را به وجود آورده است و چون طبق یکی از اصول فلسفه، «اتحاد عالم و معلوم[۵] محال است»، پس معتقدند خدا علم به خود ندارد و نعوذبالله از خود بی خبر است!

۵ - **هشامیّه**: قبل[۶] از هر گروه دیگر به این عقیده گرویده‌اند که بهشت و دوزخ هنوز آفریده نشده‌اند و انتخاب امیر و فرمانروا در جامعهٔ اسلامی، باید برحسب آرای عموم و مورد اتفاق مردم باشد و خلافت خلفای[۷] راشدین هم به علّت مخالفت چند نفر، مورد قبول گروه هشامیه نمی‌باشد.

۶ - **جاحظیّه**: معتقدند که شناختها عموماً بدیهی[۸] هستند و جواهر و اجسام هرگز فناپذیر نمی‌شوند[۹] و فقط شکل و حالت آنها عوض می‌گردد (تبدیل آنها از حالت جسم و جماد به مایع و گاز و برعکس) و آتش دوزخ خود به خود دوزخیان را از دورترین نقاط به سوی خود جذب می‌کند - نه اینکه لازم باشد کسانی آنها را در دوزخ[۱۰] بیندازند - و

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. همان.

۴. ابن خیاط: الانتصار ص ۸۳؛ لسان المیزان ج ٦ ص ۱۷۱ به نقل از فرهنگ فرق اسلامی ص ۴۲۱؛ شرح مواقف ج ۲ ص ۴۸۲.

۵. همان.

٦. الانتصار صص ۱۰۸ و ۱۲۳؛ التصبّر فی الدین صص ۲۳، ۲۵ و ۷۰؛ مقالات الاسلامیّین صص ۱۰۸، ۱۱۲ و ۱۲٦؛ المنیة و الامل صص ۱۵۱ و ۱۵۵ به نقل از فرهنگ فرق اسلامی ص ۴٦۷.

۷. همان.

۸. شرح مواقف ج ۲ ص ۴۸۳؛ الفرق بین الفرق ص ۱۲۲؛ الملل و النحل ص ۷۵؛ ریحانة الادب ج ۱ ص ۳۷۷؛ المنیة و الامل صص ۱٦۲ و ۱٦۴ به نقل از فرهنگ فرق اسلامی ص ۱۳۴.

۹. همان. ۱۰. همان.

«قرآن» جسدی است گاهی به صورت مرد[۱]، و گاهی به صورت غیر مرد درمی‌آید.

۷ - **ثمامیّه:** معتقدند یهودیان، مسیحیان[۲]، مجوسیان و زندیقها، در آخرت عموماً به خاک تبدیل می‌شوند. یعنی نه به جهنّم می‌روند و نه به جای دیگر. جهان نیز یک فعل و یک اثر طبیعی[۳] آفریدگار است.

۸ - **جبّائیه:** معتقدند فرمانبرداری[۴] چیزی جز موافقت اراده نیست. بنابراین هرگاه خدا خواستهٔ بندگانش را برآورد فرمانبردار آنان می‌شود و جایز نیست هیچ کدام از اولیاءالله[۵] هیچ گونه کرامتی داشته باشد. همچنین بر خدا واجب است کمال عقل[۶] و امکانات عمل را به مکلّف عطا فرماید.

۹ - **بهشمیه:** انشعابی[۷] است از جبائیه و اضافه بر عقاید، جبائیه معتقدند هیچ مانعی ندارد کسی بدون ارتکاب جرم مستحق ذمّ[۸] و عقاب شود علاوه بر این توبه بدون دوری از گناهان صحیح[۹] نیست و توبه از گناه نیز وقتی صحیح است که توبه کننده در آن وقت وسایل و امکانات آن گناه[۱۰] را داشته باشد.

۱۰ - **اسواریه:** از شعبات نظامیّه است[۱۱] و اضافه بر عقاید آنان معتقدند که خدا بر کاری قادر نیست که به عدم آن خبر داده یا علم به عدم آن داشته باشد، ولی انسانها به چنین کارهایی قادر هستند؛ زیرا قدرت بندگان صلاحیّت تأثیر در دو امر[۱۲] متضاد را

---

۱. همان.

۲. شرح مواقف ج ۲ ص ۴۸۳؛ الملل و النحل ص ۷۱؛ الفرق بین الفرق ص ۱۱۹؛ المنیه و الامل به نقل از فرهنگ فرق اسلامی ص ۱۳۱. توجه شود که، رهبر گروه ثمامیه ثمامه بن اشرس نمیری و گویا او همان کسی بوده که با بیانات جذّاب خود مأمون عباسی را متحوّل نموده و به کیش معتزله درآورده است. ر.ک: الفرق بین الفرق.

۳. همان.

۴. الفرق بین الفرق ص ۱۲۷؛ الملل و النحل ص ۸۴؛ شرح مواقف ج ۲ ص ۴۸۳.

۵. همان.

۶. همان.

۷. شرح مواقف ج ۲ ص ۴۸۳.

۸. همان.

۹. شرح مواقف ج ۲ ص ۴۸۳؛ الفرق بین الفرق ص ۱۲۵؛ الملل و النحل ص ٦٦؛ ریحانة الادب ج ۱ ص ۳۹۱؛ المنیة و الامل ص ۱۸۱ به نقل از فرهنگ فرق اسلامی ص ۱۱۲.

۱۰. همان.

۱۱. طبقات المتعزله ص ۷۲ به نقل از فرهنگ فرق اسلامی ص ۵۴؛ الفرق بین الفرق ص ۱۰۳؛ شرح مواقف ج ۲ ص ۴۸۱.

۱۲. همان.

دارد.

۱۱ - **اسکافیه**: معتقدند خدا[۱] قادر نیست ستم را بر افراد عاقل و بالغ روا دارد، امّا قادر است بر اطفال و دیوانگان ستم روا[۲] دارد.

۱۲ - **جعفریه**: انشعابی است از اسکافیه[۳] با این تفاوت که جعفریّه، مرتکبین گناه کبیره را از مجوسیان و زندیقها بدتر می‌دانند و به محض اینکه یک نفر مسلمان یک دانه گندم را به سرقت برد ایمانش را از دست[۴] می‌دهد.

۱۳ - **بشریّه**: معتقدند، عَرَضهایی مانند[۵] رنگها و طعمها و بوها به صورت تولیدی و غیرمستقیم از عمل بندگان به وجود می‌آیند. همچینن معتقدند خدا نمی‌تواند بچّهٔ نابالغی را عذاب دهد و اگر او را عذاب دهد، آن بچّه بالغ بوده و مرتکب گناه کبیره شده است و این هم به معنی «تناقض»[۶] آشکار است.

۱۴ - **مزداریّه**[۷]: معتقدند «نعوذبالله» خدا بر دروغ و ستم قادر است[۸]، ولی هرگز آنها را انجام نمی‌دهد. اعجاز قرآن را نیز تنها به صورت «صرفه» قبول دارند و می‌گویند کسی هم رنگ و هم لباس و ندیم شاه گردید، کافری است که از خویشان ارث نمی‌برد.[۹]

۱۵ - **خیاطیّه**: معتقدند که معدوم نیز «شیء» نامیده می‌شود، و «جوهر و عَرَض» خواهد بود. ارادهٔ خدا نیز نسبت به کارهای خود به معنی «خلق» و نسبت به کارهای بندگانش به معنی امر است و خدا بینا است یعنی آگاه است.

۱۶ - **کعبیّه**: از شعبات خیاطیه است و معتقدند که کارهای خدا بدون ارادهٔ او تحقق می‌یابد و دیدن خدا به معنی آگاهی خداست.

۱۷ - **شحامیّه**: انشعابی است از جبائیه، ولی صدور یک مقدور از دو قادر را جایز

---

۱. الفرق بین الفرق ص ۱۱۷؛ شرح مواقف ج ۲ ص ۴۸۱؛ المنیة و الامل ص ۱۶۹ به نقل از فرهنگ فرق اسلامی ص ۴۷.

۲. همان.

۳. شرح مواقف ج ۲ ص ۴۸۱؛ الفرق بین الفرق ص ۱۱۶.

۴. همان.

۵. الملل و النحل ص ٦۴؛ الفرق بین الفرق ص ۱۰۷؛ شرح مواقف ج ۲ ص ۴۸۱.

۶. همان.

۷. الملل و النحل ص ۴۸؛ الفرق بین الفرق ص ۱۱۵؛ مقریزی ج ۲ ص ۳۴۶؛ الانتصار ص ۸۱؛ شرح مواقف ج ۲ ص ۲۸۲.

۸. همان.

۹. همان.

دانسته‌اند (کارهای بندگان هم به قدرت خدا و هم به قدرت بندگان تحقق می‌یابند).

۱۸ - **صالحیّه:** معتقدند که مردگان دارای بنیایی، شنوایی، دانایی و تصمیم‌گیری هستند. همچنین خالی بودن جواهر را از جمیع اعراض جایز می‌دانند.

۱۹ و ۲۰ - حابطیّه و حدبیّه: این دو فرقه به علّت مشرک بودن، اساساً مسلمان نبوده و از دایرهٔ اسلامیت خارج بوده‌اند. پس از فرقه‌های معتزله هم نبوده‌اند، امّا با سوء استفاده از نام و عنوان عقل‌گرایی مکتب معتزله کوشش کرده‌اند در نظر مردمان ساده‌اندیش، خود را معتزله وانمود کنند و سقوط در درّه شرک و فساد عقیده را نوعی از عقل‌گرایی مکتب اعتزال به شمار آورند، امّا از آنجایی که این دو فرقه معتقد به دو خدا (نعوذبالله) شده‌اند. یکی قدیم و با نام «الله» و دیگر حادث و با نام «مسیح» که در آخرت به حساب مردم رسیدگی می‌کنند، از دایره اسلام خارج گشته و جزو فرقه‌های معتزله نبوده‌اند. از طرف دیگر حدبیّه به تناسخ نیز معتقد است. به هر حال این دو فرقه از فرقه‌های معتزلی جدا هستند و حساب دیگری دارند.

مسیرهای انحرافی آزاداندیشی بدون مرز

برخی از باورهای خلاف درایت و روایت و تعجّب‌انگیز این فرقه‌ها، به خوبی نشان می‌دهد که همین آزاداندیشی بدون مرز و خارج از راهنماییهای دینی، افکار آنان را در یک مسیر نادرست به جریان انداخته و در نتیجه، آن جریان گاهی هرز و هدر رفته و گاهی موجب روییدن قارچهای سمی، خطرناک و کشنده گشته است و از طرف دیگر همین آزاداندیشی و عقیده‌سازی بی‌قواره و بدون قالب‌ریزی، اختلافات آنچنان شدیدی را در میان آن فرقه‌ها به وجود آورده بود که برخی از آنان برخی دیگر را تکفیر می‌کنند از جمله:

اختلافات میان گروهیِ فرقه‌ها

جبائیه، هذلیه[1] و هذلیه نظامیّه را تکفیر می‌کنند. همچنین اسواریّه، و معتزله‌های بصری و مزداریه[2] و...، امّا این تکفیر و بدگوییها تنها زمانی است که مکتب با خطری مواجه نگردیده و دشمنان خارج از مکتب، موجودیت آنها را تهدید نکرده‌اند و هنگامی که یک خطر بیرون گروهی را احساس کردند، از همهٔ اختلافات و

---

۱. الفرق بین الفرق صص ۷۹، ۸۸، ۱۰۳ و ۱۰۵.

۲. همان.

تضادهای خود چشم پوشیده و متحد و یکپارچه از مکتب خویش در مقابل مکتب «سلفیّه» و دیگران دفاع می‌کنند و همواره در تلاش و کوشش هستند و روزی را آرزو می‌نمایند که مکتب خردگرای آنان بر تمام جهان اسلام حاکم گردد.

در نظر آنان تنها زمانی این آرزو تحقق می‌یابد که تمایل به علم و خردگرایی در همه جا رایج گردد. این است که هنگامی که شنیدند هارون الرشید مصمم است برخی از علوم عقلی را نقل و ترجمه نماید به تأیید آن پرداختند هر چند ساده‌اندیشان آنها با آگاهی از سنت‌گرایی و اصالت‌خواهی و ضدّ اعتزال و خردگرایی هارون الرشید این اقدام را برای ترویج مکتب خویش چندان مفید نمی‌شمردند، ولی ژرف‌اندیشان آنها این اقدام را در آینده‌های نه چندان دور، یعنی دورهٔ جانشینان هارون الرشید از عوامل مؤثر ترویج مکتب خویش به شمار می‌آوردند.

به همین خاطر در جهت آگاهی از تحقق این اقدام خبرها و اوضاع و احوال دارالخلافه را دقیقاً زیر نظر دارند و می‌بینند و می‌شنوند که:

هارون الرّشید مؤسّس یک آکادمی[1] شرقی

اواخر قرن دوّم هجری است و هارون الرشید[2] در سیر صعودی اقتدار خود، سالهای آخر زندگی را پشت سر می‌گذارد و در حالی که جهانیان - برخی با دید امید و رجا و بعضی با دید رعب و هراس - دستگاه باعظمت و شکوهش را نظاره می‌کنند، به افق دورتری چشم دوخته و ترقیات بیشتری را آرزو می‌کند و درصدد آن است، شهرت و آوازه‌ای را که یونان باستان، با تأسیس «آکادمی آتن» و ظهور چهره‌های طبّی، نجومی، حکمت عملی و...، کسب کرده است، نصیب دارالخلافهٔ خود نماید و با نقل و ترجمهٔ کتب طبّی، نجومی و علوم تجربی از مدرسهٔ قدیم آتن و شعبات آن که از

---

۱. تعبیر (Academy) از موسوعه تاریخ اسلامی - دکتر احمد شلبی - ج ۳ ص ۲۴۲ برگرفته شده است.

۲. ابن خلدون: مقدمه ص ۱۲۷؛ احمد بن علی قلقشندی صبح الأعشی ج ۳ ص ۲۷۰ به نقل از موسوعه تاریخ اسلامی ج ۳ ص ۱۴۸. قلقشندی گفته است: «اقتدار هارون الرشید به جایی رسیده بود که وقتی در خارج قصرش پشت به زمین دراز می‌کشید، در حالی که به ابرها که به سرعت حرکت می‌کردند نگاه می‌کرد می‌گفت: اذْهبی اِلیٰ حیث شئتِ فسیأتینی خراجک (یعنی به هر جا که می‌خواهی برو، که به زودی خراج تو نیز بمن می‌رسد). مؤلف کتاب غزالی در بغداد ص ۴۶ در این باره این جمله را از هارون الرشید نقل می‌کند: «مملکتی که خدا به ما داده است این قدر وسعت دارد که هرگز خورشید از آن غروب نمی‌کند».

قرنها قبل در اسکندریه[۱]، رها[۲]، نصیبین[۳] و جندی شاپور[۴] و...، مدارسی داشته‌اند، مسلمانان آگاه از وحی سماوی و آگاه از مسائل ماوراء مادّه را، از علوم تجربی و اوضاع جهان مادّی نیز آگاه نماید و جامعه بزرگ اسلامی که در سایه پیروی از دین اسلام، از سلامتی روان و صحّت اندیشه‌ها بهره‌مند شده‌اند، به وسیلهٔ استفاده از طبّ و بقیّه علوم تجربی نیز از سلامتی بدن و تنعم و رفاه و زندگی بهتر بهره‌مند شوند. از طرف دیگر خلف صالح اَسلاف صالحی باشد که نخستین گامها را در این راه برداشته‌اند؛ زیرا وی شنیده است که عمربن عبدالعزیز[۵] اوّلین گام را در این راه برداشته و به دستور او کتابی در طبّ به[۶] عربی ترجمه گردیده است و منصور[۷] خلیفه دوم عبّاسی (جدّ هراون‌الرشید)

سرآغاز ترجمهٔ کتابهای خارجی

نیز بعد از بنای شهر زیبای بغداد، دانشمندانی را به ترجمه کتب طبّی، ادبی و ریاضی تشویق و عبدالله بن مقفّع ایرانی تبار، کلیله و دمنه را که قبلاً از زبان سانسکریت به فارسی ترجمه شده بوده به عربی ترجمه[۸] نمود. همچنین کتابی در نجوم و ستاره‌شناسی به نام «سند[۹]هانتا» و کتابی در ریاضیات به وسیله یک جهانگرد، از هندی به عربی ترجمه گردید. در سال ۱۵۰ هجری نیز یک طبیب نسطوری به نام «جرجیس بن بختیشوع» - که منصور او را برای کار طبابت از جندی شاپور به بغداد آورده بود - به همراهی - پسرش[۱۰] «بختیشوع بن جرجیس» و با همکاری شاگردش

---

۱. حنا الفاخوری: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲ صص ۳۲۲-۳۲۴؛ مونتگمری وات فلسفه و کلام اسلامی ص ۶۱؛ ضحی الاسلام ج ۲ صص ۵۶ و ۶۰؛ فهرست ابن الندیم ص ۱۴۱.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. حنا الفاخوری: تاریخ فلسفه همان ج ۲ ص ۳۳۳ در همین صفحه نوشته است: «ابن ندیم از خالدبن یزید - حاکم مصر در عهد اموی - سخن می‌گوید که به علوم عشق می‌ورزید و برخی از علمای اسکندرانی را به نقل پاره‌ای از کتب قبطی و یونانی در طبّ و کیمیا وادار کرد. نیز ر.ک: ضحی الاسلام ج ۲ ص ۶۱؛ فجر الاسلام صص ۱۵۹-۱۶۰.

۶. همان.

۷. شلبی، الدکتور احمد: موسوعة التاریخ الاسلامی ج ۳ صص ۲۴۱-۲۴۳؛ حنا الفاخوری: تاریخ فلسفه ج ۲ صص ۳۳۳-۳۳۵.

۸. همان.

۹. همان.

۱۰. موسوعة التاریخ الاسلامی ج ۳ صص ۱۴۱-۲۴۳؛ حنا الفاخوری: تاریخ فلسفه ج ۲ صص ۳۳۳-۳۳۵.

جبرئیل به ترجمهٔ کتابهای طبّی مشغول شدند. حجّاج بن یوسف بن سطر هم در سال ۱۶۵ کتاب «عناصر اقلیدس» و کتاب «مجسطی» بطلیموس را که حاوی مطالب طبیعی، شیمی، فیزیک و نجوم بود ترجمه نمود[1].

اینک هارون‌الرشید نیز در راستای پیروی از پدران و اَسلاف دانش پژوه خود و نیز به منظور تأمین سلامتی بدن و غنای مادّی به موازات سلامتی روح و غنای معنوی

تأسیس بیت الحکمة یا خزانة الحِکمة

جوامع اسلامی دستور داده تالاری[2] رفیع، وسیع، زیبا، مجلّل و متصل به دارالخلافه را بنا نموده‌اند و چون کتابهای حکمت عملی (یعنی طبّ، نجوم، عنصرشناسی، کیمیا و ...،» حکمای یونان و هند به آن تالار منتقل گشته و ترجمه می‌شوند، آن را «بیت[3] الحکمه یا خزانة الحکمة» نامیده‌اند و یک طبیب نسطوری به نام «یحیی بن ماسویه» که شاگرد بختیشوع نیز بوده به ریاست آن منصوب[4] می‌شود و شخصیّت‌های برگزیده‌ای از مترجمین کتابهای فارسی و یونانی، همراه جمع کثیری از منشیان تندنویس و صحّافان و جلدسازان در آن تالار به کار گمارده می‌شوند و به پیشنهاد یحیی[5] بن خالد ایرانی تبار که متصدی کارهای دولتی و به ویژه امور فرهنگی است، «فضل بن نوبخت و علان شعوبی» را مأموریت می‌دهند تا همهٔ کتابهایی که یزدگرد از مرو آورده بود، نیز تمام کتابهای طبّی موجود در کتابخانهٔ جندی شاپور، که از زبان سریانی و هندی و یونانی به فارسی[6] ترجمه شده بودند و همچنین کتابهایی که سپاهیان[7] ایران در اثنای حمله به مصر و یونان به غارت آورده بودند، همه را به زبان عربی ترجمه نمایند و در همان هنگام به «یوحنا بن ماسویه نصرانی[8]» نیز مأموریت دادند که تمام کتابهای طبّی که سپاهیان اسلام از انقره (آنکارا)، عموریه و سایر مناطق روم به دست

---

۱. همان.

۲. ضحی الاسلام ج ۲ صص ۶۰-۶۵؛ موسوعة التاریخ الاسلامی ج ۳ ص ۲۴۲؛ فهرست ابن الندیم ص ۲۷۴.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

۷. عیون الانباء - ج ۱ ص ۱۷۵ به نقل از موسوعة التاریخ الاسلامی ج ۳ ص: ۲۴۴.

۸. همان.

آورده بودند[۱] به عربی ترجمه نماید.

تأسیس «بیت الحکمة» و نقل و ترجمهٔ کتابها به عربی، آرزوی گروههای معتزله را جامهٔ تحقق نپوشاند؛ زیرا هارون‌الرشید نیز بعد از تأسیس (بیت الحکمة) مانند اسلاف خویش (عمربن عبدالعزیز، منصور و مهدی) کاملاً اصالت‌گرا و پیرو مکتب سلفیه بود و تمام فعالیت‌های او به ترجمهٔ کتابهای طبّی، ادبی، نجومی و حکمت عملی از فارسی، یونانی و سریانی به عربی منحصر گردید و در زمان او در جهت عقل گرایی و آراء و عقاید و حکمت نظری هیچ یک از کتابهای فلسفه مشائی، اشراقی و رواقی که حاوی تصورات فلاسفه دربارهٔ «آفریدگار جهان و صفات او، رابطهٔ خدا با بندگانش، آغاز و فرجام این جهان و...،» که مخالف اصالت گرایی بودند، نقل و ترجمه نشدند و هرگاه اثری از تلقین اعتقادات فلسفی (مانند اختیار مطلق انسان و ازلیّت جهان و نفی صفات و مخلوق بودن کلام خدا و...، که به وسیلهٔ افراد مشکوکی از مکاتب فلسفی یونان، هند و ایران به منظور تأیید عقاید گروههای معتزله آورده شده بودند) از افرادی ظاهر می‌گردید، همان گونه که عمربن عبدالعزیز (نخستین متکلم[۲] اهل سنّت) در دورهٔ قدرت خویش، آن آثار را از راه بحث و مناظره و با برهان قاطع دفع می‌نمود، هارون الرشید نیز در دروهٔ اقتدار خویش آنها را از راه تهدید و رعب و هراس و با شمشیر قاطع رفع می‌کرد. به عنوان نمونه روزی حازم[۳] در مجلس هارون‌الرشید حدیث مناظره آدم و موسی را روایت کرد. عموی خلیفه از حازم پرسید: آدم و موسی در کجا یکدیگر را ملاقات کرده‌اند؟ هارون با صدای قهرآمیزی بر عمویش فریاد کشید: «تو حدیث[۴] پیامبر را زیر سؤال قرار می‌دهی؟ نمی‌دانی این زندقه است و فوراً فرمان داد او را زندانی کنند و قسم یاد کرد تا زمانی که اعتراف نکند که چه کسی از چه گروهی (اشاره به معتزلیها) این سؤال

---

۱. همان.

۲. فرقه‌های اسلام ص ۳۳۳ به نقل از الفرق بین الفرق ص ۲۲۰.

۳. البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۲۲۴. برای توضیح این مطلب که: «عمربن عبدالعزیز با براهین قاطع آثار تلقین عقاید نادرست را دفع می‌کرد ر.ک: ابونعیم اصفهانی حلیة الاولیاء صص ۳۴۶ و ۳۵۳ به نقل از فرقه‌های اسلامی صص ۳۳۵-۳۴۷. همچنین ر.ک: تاریخ الخلفاء ص ۲۴۳ و تهذیب تاریخ ابن عساکر ج ۶ ص ۳۶۹ و الکامل ج ۵ ص ۲۶۳ به نقل از فرقه‌های اسلامی ص ۳۳۴.

۴. همان.

را به او یاد داده، او را از زندان آزاد نخواهد کرد و وقتی عمویش قسم خورد که این سخن را از کسی نشنیده‌ام و بر حسب اتفاق بر زبانم آمده و از گفتن آن پشیمانم[1] او را آزاد و عمومیش هم‌چنین سؤالی را تکرار نکرد.

امّا هنگامی که هارون‌الرشید مرد و مأمون الرشید بعد از مدتها جنگ و خونریزی و آخرش برادرکشی قدرت را در دست گرفت، از مسیر اصالت‌جویی و سنت‌گرایی اجدادش بکلّی منحرف گردید و تحت تأثیر عوامل زیر راه اعتزال و نوگرایی را پیش گرفت و با مکتب اهل سنت به مبارزه برخاست:

علل انحراف مأمون از مسیر اهل سنّت

۱ - مأمون برخلاف اجدادش که از پدر و مادر عرب و قریش هاشمی بودند، تنها پدرش عرب بود و از جانب مادر، ایرانی تبار و از «مراجل»[2] دختر استاسیس - رهبری بزرگترین شورش علیه اعراب و شخصیت مطلّع از افکار دانشوران ایرانی - بود و طبیعی است که چنین مادری هر اندازه امکان داشته باشد، صفحهٔ سفید ضمیر بچه‌اش را با اساطیر ایرانی و قصّه‌های اسرارآمیز هندی آمیخته به تصوّرات دانشوران مدرسه‌های جندی شاپو و رها و نصیبین منقوش می‌نماید و از این راه زمینهٔ انحراف او از اصالت‌گرایی اجدادش فراهم می‌گردد.

۲ - برخی از بزرگان ایران زمین «برامکه» که در دربار هرون الرشید دارای مقام‌های صدارت و وزارت بودند، در دوران نوجوانی و جوانی مأمون به تربیت او همت گماشتند[3] و بذر خردگرایی و اندیشه‌های فلسفی[4] برخاسته از مدرسه‌های رها، نصیبین و جندی شاپور را در زمان وجود نور و حرارت بهار عمر مأمون، در ضمیر مستعد او کاشتند و سریعاً رشد و نمو یافت.

---

۱. همان.

۲. ابن اثیر: الکامل حوادث سال ۱۵۰ هجری. به نقل از: صفا، دکتر ذبیح‌الله تاریخ علوم عقلی ص ۴۲.

۳. جهشیاری: کتاب الوزراء و الکتّاب ص ۱۶۵.

۴. تمایل شدید مأمون به فلسفه موجب گردیده که به جای علمای برجستهٔ اسلامی ارسطو را به خواب ببیند و به نقل و ترجمه فلسفه یونان باستان تشویق گردد. ر.ک: الفهرست - ابن ندیم ص ۳۳۹. همچنین برای توضیح این که «مادر مأمون (مراجل) دختر استاسیس رهبر بزرگترین... بوده، ر.ک: البدایة و النهایة ج ۱۰، صص ۱۰۹، ۲۳۱ و ۲۸۸.

۳ – مأمون به خاطر همین ویژگیها آنچنان متمایل به ایرانیان گردیده بود که هارون‌الرشید را بر آن داشت که او را فرمانده سپاه شرق مستقر در مرو قرار داد و او را فرمانروای خراسان بزرگ آن زمان گردانید و سالهایی که در آن خطّه به سر می‌برد و از رجال و شخصیت‌های بارز ایرانی آشنایان و دوستانی به دست آورده بود، تحت تأثیر فرهنگ آنها –که متأثّر از فرهنگهای هند و یونان بودند، از فرهنگ اصالت‌گرایی اسلامی اجدادش تا حدّ زیادی دور افتاده بود.

۴ – رهبران دوراندیش و آینده‌نگر معتزله مدتی قبل از وفات هارون که از بی‌لیاقتی (امین ولیعهد) و لیاقت کامل مأمون پیش‌بینی می‌کردند که در آینده قدرت در دست مأمون قرار می‌گیرد، تمام تلاش خود را به راه انداختند تا مأمون را در دوران جوانی (که آمادهٔ تحوّل و انتقال از اصالت‌گرایی اجدادش به سوی خردگرایی و نوآوری بود) جذب مکتب اعتزال نمایند. از طرف دیگر (ثمامه)[1] رهبر گروه (ثمامیه) طی چندین برخورد و جلسه، با بیانات سحرآسای خویش آنچنان مأمون را به عقل‌گرایی متمایل و جذب مکتب اعتزال نمود که در فضای شدید اصالت‌گرایی پدرش گاهی جملاتی را در تأیید عقاید معتزلیها بر زبان می‌راند، امّا ساده‌اندیشان آن را بر مزاح و شوخی یا عارضه آغاز بهار جوانی او حمل می‌کردند و تنها ژرف اندیشان امثال «فُضَیْل بن[2] عیاض» می‌فهمیدند که تراوش این جملات نشانهٔ یک تحوّل اساسی در افکار مأمون است و پیش‌بینی می‌کردند که هرگاه مأمون بعد از هارون قدرت را در دست گیرد، حوادث نامطلوبی تحقق می‌یابد. به همین جهت فضیل – آن مرد زاهد و پارسا – همواره دستهایش را به آسمان بلند می‌کرد و طول عمر هارون‌الرشید را از خدا تمنا می‌کرد تا جهان اسلام از خطرات حکومت مأمون ایمن بماند، امّا دعای آن پارسای ژرف اندیش فقط تا سال ۱۹۸ هجری مستجاب شد و در آن سال مأمون براریکه قدرت تکیه زد. حال ببینیم حوادث نامطلوبی که آن پیر روشن ضمیر با ژرف اندیشی خویش پیش‌بینی کرده بود چگونه تحقق پیدا کرد؟

---

۱. الفرق بین الفرق ص ۱۱۹؛ ضحی الاسلام ج ۳ صص ۱۵۰ و ۱۵۳. به نقل از طیفور ص ۲۵۶؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۲۸۸ به جای «ثمامه» بشر مریسی را فریبندهٔ مأمون و موجب دوری او از اهل سنّت شمرده است و در تاریخ علوم عقلی ص ۴۳ از علّاف و ابن سیّار نام برده شده است.

۲. تاریخ علوم عقلی ص ۴۳.

تبدیل دربار عباسی به لانهٔ معتزلیان

مأمون که از قبل جذب مکتب اعتزال شده بود، وقتی به قدرت رسید در جهت اعتلای آن مکتب به دو تحوّل اساسی اقدام نمود:

اوّل تحوّل اداری و تغییر همهٔ[۱] مدیریتها، به گونه‌ای که تمام گردانندگان حکومت خود را از حاجب[۲] و پرده‌دار و منشی و مشاور و شاعر و ندیم گرفته تا وزرا و رؤسای ادارات و استانداران و فرماندهان نظامی، از میان معتزلیها انتخاب[۳] نمود، با این حال تا مجتهد پرآوازه و اصالتگرایی مانند امام شافعی(ره) در حال حیات بود و شخصیّت‌های ژرف‌بینی همچون (یزیدبن[۴] هارون و یحیی[۵] بن اکثم) متصدی صدارت و ریاست دیوان عالی بودند، تضعیف مکتب سلفیه و ترویج اعتزال در حدّ تبلیغ و بیان بود، و تمام عزل و نصبها تنها در حدّ نصب معتزلیها در پست‌های مهّم و اخراج پیروان مکتب سلفیه از مشاغل حساس دولتی باقی ماند و البته این کار یک تحوّل ظاهری و روبنایی به شمار می‌آمد.

تحوّل کمّی و کیفی بیت‌الحکمة

به همین جهت دیری نپائید که مأمون به یک تحوّل فرهنگی و زیربنایی نیز اقدام نمود و «بیت الحکمة» را به این صورت متحوّل ساخت که برخلاف خلفای پیشین و رسم اصالتگرایی اجدادش، تصمیم گرفت تمام کتابهای فلسفه یونان، از جمله کتاب منطق ارسطو را به «بیت[۶] الحکمة» بغداد منتقل و آنها را به عربی ترجمه نماید تا اصول و قواعد آن فلسفه‌ها را زیر بنای عقاید دینی و وسیلهٔ ترویج مکتب عقلگرایی معتزله قرار دهد.

کدام فلسفه‌ها؟!، همان اندیشه‌های کهنه و پوسیده‌ای که در دوران فترت وحی سماوی و صدها سال قبل از میلاد مسیح، دربارهٔ مسائل میتافیزیک و جهان ماورای مادّه یعنی (آفریدگار و صفاتش و چگونگی ایجاد جهان و کیفیّت و کمیّت دستگاه عظیم

---

۱. ابوزهره: الشافعی ص ۲۸.
۲. همان.
۳. همان.
۴. ضحی الاسلام ج ۳ صص ۱۶۴-۱۶۵.
۵. همان.
۶. رفاعی، دکتر احمد فرید: عصر المامون ج ۱ ص ۳۷۵ به نقل از تاریخ علوم عقلی ص ۴۹؛ سرح العیون ج ۱ ص ۱۳۲ به نقل از ضحی الاسلام - ج ۲ صص ٦١-٦٦؛ جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی ج ۳ صص ۲۰۲-۲۰۳ به نقل از تاریخ علوم عقلی ص ۵۰.

آفرینش و فرجام کار بندگان خدا و ویژگیهای جهان مجردات و...،) به ذهن پژوهشگران یونانی خطور کرده بود و بعد از نفوذ آیین مسیح علیه السلام به گونه‌ای از رونق آنها کاسته شده که خودِ یونانیها از آنها بیزاری جسته و تنها به عنوان حفظ آثار باستانی، کتابهای محتوی آن اندیشه‌های فلسفی را در صندوقها، سردابها و زیرزمین نگهداری می‌کردند. با این حال رهبران مکتب اعتزال مأمون را واداشتند که این گونه کتابهای فلسفی همراه کتابهای منطق ارسطو، از یونان به بیت الحکمة منتقل و به عربی ترجمه شوند تا قواعد فلسفه یونان زیربنای تحقیق اعتقادات دین مبین اسلام گردد.

نقل فلسفه و منطق یونان از جزیرهٔ قبرص به بغداد

اینک به فرمان مأمون[1] هیأتی از بغداد به جزیرهٔ قبرص[2] اعزام گردیده و مأمون طیّ نامه‌ای از فرمانروای جزیره که به تازگی با بغداد صلح کرده خواسته است، تا همهٔ کتابهای فلسفه و منطق را که در مخفیگاه، دور از دید مردم نگهداری می‌شوند، برای مأمون بفرستد. فرمانروای جزیره با معاونانش و با شخصیتهای اهل نظر[3] به مشورت می‌نشیند، امّا هیچ کدام موافقت با این درخواست را تأیید نمی‌کنند، جز یک پیشوای آیین مسیح در سمت «مطران»[4] که تنها او موافقت با این تقاضا را به مصلحت اهل جزیره و به زیان دشمنان «یعنی مسلمانان» می‌داند و بر اصابت نظر خویش نیز چنین استدلال می‌کند:

«فَمادَخَلَتْ هذِه العُلُومُ العَقْلِيَّة عَلى دولَةٍ شَرْعِيَّةٍ[5]، اِلاّ اَفْسَدَتْها وَ اَوْقَعَتْ بَيْنَ عُلَمٰائها»

این علوم عقلی و فلسفی وارد هیچ حکومت دینی و شرعی نگردیده‌اند، مگر اینکه آن حکومت را دچار فساد و تباهی کرده و در بین علما و دانشمندان آن حکومت (اختلافات و) وقایع زیان آور و نامطلوبی به وجود آمده است».

فرمانروای جزیره، نظر مطران ژرف اندیش را می‌پذیرد و با ارسال کتابهای منطق و

---

۱. ضحی الاسلام ج ۲ صص ٦۲-٦۳؛ حنا الفاخوری: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲ ص ۳۳۴؛ مونتگمری وات: فلسفه و کلام اسلامی ص ۵۹.

۲. همان.

۳. سرح العیون ص ٦٦ به نقل از موسوعة التاریخ الاسلامی ج ۳ ص ۲۴۴.

۴. همان.

۵. همان.

فلسفه به بغداد، از یک طرف خود و از طرف دیگر مامون را غرق شادی و مسرت می‌نماید[۱]، و پیروان مکتب اعتزال که قبلا از راه واسطه‌ها و پرش اندیشه‌های کم رنگ فلسفهٔ هند و یونان از راه مدارس (رها، نصیبین و حرّان) به عقاید شبه فلسفی، مانند «خالق شمردن انسان[۲]، مخلوق شمردن کلام خدا و نفی صفات[۳]، محال بودن دیدار خدا در دنیای دیگر و اینکه همان گونه که در آغاز و در این جهان حرکات غیر متناهی محال است در آخرت و در دنیای دیگر نیز حرکتهای غیر[۴] متناهی محال است و دوزخ و بهشت نیز جاودانه نیستند بلکه آنها هم فنا پذیر هستند و...» گرویده بودند در نهایت اشتیاق و علاقه به «بیت الحکمة» روی آورده و به ترجمه منطق[۵] ارسطو و کتابهای فلسفه مشائی و اشراقی اقدام نمودند. نظریه‌پردازان آنان نیز آن بخش از اعتقادات فلاسفهٔ یونان مربوط به عالم ماورائی را که با منصوص قاطع و متواتر دین[۶] اسلام ـ مستقیم یا غیر مستقیم[۷] ـ در تضاد بودند مانند «اعتقاد به ازلیّت و ابدیّت جهان، انکار معاد جسمانی، انکار علم خدا به جزئیات، اعتقاد به ترکیب اجسام از هیولی[۸] و صورت، آفریدگاری عقول و خلاقیّت عقل عاشر و...» را با براهین قاطع فلسفی و طبق استدلال منطقی ردّ نمودند و همین اقدام داهیانه که معتزلیها را در صحنهٔ مبارزات اعتقادی به صورت نیروهای مسلّح دفاعی در برابر نیروهای مهاجم خارجی نشان داده بود، جمعی از خلفا، امرا و قشر عظیمی از جوانان را به تحسین و تقدیر آنها وا داشته و بر اعتبار مکتب عقل گرایی افزوده بود. از طرف دیگر آن دسته از عقاید فلسفی را که نه با منصوص قطعی، بلکه با ظواهر دلایل قاطع دین اسلام در تضاد بودند مانند «نفی[۹] صفات مستقل خدا، مخلوق دانستن کلام خدا، اعتقاد به اینکه خرق عادت‌ها غیر ممکن است و خرق

---

۱. همان.

۲. فجر الاسلام صص ۲۸۵-۲۸۷؛ البدایه و النهایه ج ۹ ص ۳۶؛ تاریخ کبیر ج ۴ ص ۱۰۲؛ فصل الاعتزال ص ۲۳ به نقل از فرقه‌های اسلام ص ۳۹.

۳. همان.

۴. همان.

۵. مطهری، شهید مرتضی: علوم اسلامی (علم منطق) درس دوّم ص ۱۸.

۶. حنا الفاخوری: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲ ص ۵۳۶ به نقل از تهافت الفلاسفه امام غزالی صص ۱۸ و ۲۰.

۷. همان.

۸. همان.

۹. ضحی الاسلام ج ۳ صص ۲۹-۳۶؛ تاریخ فلسفه ج ۲ ص ۵۳۵ به نقل از تهافت الفلاسفه، همان.

آسمانها و التیام آنها محال[1] است و اینکه اصلح و بهترین کارها بر خدا واجب است و داوری عقل در تشخیص «حسن[2] و قبح» و زشتی و زیبایی کارها مورد قبول است و...» همه را پذیرفتند و ظواهر آن دلایل قاطع، دین اسلام را از راه توجیه و تأویل ـ نه چندان دل پسند ـ با آن اعتقادات فلسفی تطبیق دادند و مجموعه‌ای[3] از اصول و قواعد معقول و منقولی که به استناد آنها باطل بودن دستهٔ اوّل (عقاید فلسفی خلاف نصوص قطعی دین اسلام) و صحیح بودن دسته دوّم (عقاید فلسفی خلاف ظواهر دلایل قطعی دین اسلام) را ثابت می‌کردند، «علم کلام[4]» نامیده بودند و کسانی را «متکلّمین[5]» می‌گفتند که به آن اصول و قواعد استناد کنند و معیار صحت اندیشه‌ها را مطابقه با علم «منطق» می‌دانستند.

معتزلیها بعد ار مسلّح شدن به قوانین علم کلام و فنّ سنجش افکار (یعنی منطق ارسطو) در مقابل مخالفان خویش دو جبهه را باز کردند:

ترجیح اصول فلسفه بر ظواهر آیه و حدیث

أ. جبههٔ مبارزه با اکثریت عظیمی از فقها، محدثین و پیروان مکتب سلفیه، از راه ترجیح اصول فلسفه بر ظواهر آیه‌های قرآن و احادیث پیامبر ﷺ؛

توضیح اینکه آن اکثریت عظیم، معتزلیان در این امر کاملاً متفق بودند که کلمات آیات و احادیث (طبق دستور زبان عربی) اگر تنها یک معنی داشتند، و جز آن یک معنی دارای معنی دیگری نباشند، آن را «نصّ[6]» می‌نامند. مانند: «اَللهُ اَحَدٌ» و اگر دو معنی داشتند یکی راجح و دیگری مرجوح آن را ـ «ظاهر[7]» می‌نامند که جمع آن «ظواهر» و «ظاهر» را باید الزاماً بر معنی راجح حمل نمود مگر اینکه قراینی وجود داشته باشد که مانع از منظور بودن معنی راجح باشد. در این صورت ناچار معنی مرجوح را منظور می‌دارند.

نقطه جدا شدن آن اکثریت و معتزلیها این است که معتزلیها معتقدند، ظواهر آیات و احادیث هرگاه با اصول فلسفهٔ اشراقی و مشائی برخاسته از آکادمی یونان و ژرف اندیشی سقراط، افلاطون و ارسطو، مخالف به نظر رسید، اصل مخالفت با آن اصول،

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۹؛ الملل و النحل ص ۲۹ عین عبارت: «و سمتها باسم الکلام».

۴. همان. ۵. همان.

٦. محلی، جلال: شرح جمع الجوامع ج ۲ صص ۵۵-٥٦.

۷. همان.

قرینه‌ای است که باید به خاطر رعایت آنها ظواهر آیات و احادیث را بر معنی مرجوح حمل کرد و آن اکثریت عظیم یعنی محدثین و فقها را که نسبت به فلسفه بی‌توجه و حتی بد بین هستند، جمعیت قشری، متحجّر، عقب مانده و مخالف عقل و علم!! به شمار می‌آورند و در مقابل آنها آن اکثریت عظیم، بسیار ناراضی و عصبانی هستند که اقلیّتی علم زده و فریب خورده، به خاطر مطابقت با افکار فرسوده و قدیمی یونانیها، آیه‌های خدا و احادیث پیامبر ﷺ را از معنی ظاهر و راجح خود منصرف نموده و بدون لزوم و وجود قرینه، توجیه و تأویل می‌نمایند.

عملکرد معتزلیها در این جبهه بحدّی بغض آور و نفرت انگیز بود و جوامع فقها و محدثین و مجتهدین را عصبانی کرد. حتی مجتهد بزرگوار و واقع گرایی همچون امام[1] شافعی رحمه‌الله علم کلام را هذیانهای[2] بیماری خطرناک اعتزال و تب علم زدگی نامید و فرمود: «کسی که با استناد به آیه‌های قرآن مطلبی را تحقیق می‌کند، راه حقی را پیموده است و غیر راه قرآن و حدیث هذیان است». در جای دیگر هم فرموده است: «قضاوت من دربارهٔ علم کلام این است که آنها را چوب کاری کنند و در میان قبایل و عشایر بگردانند و بگویند: این است کیفر جرم کسانی که حدیث پیامبر را کنار گذاشته و علم کلام را در دست دارند». امام مالک[3] فقیه و مجتهد بزرگوار نیز گفته بود: «شهادت معتزلیها مورد قبول نیست[4]». محمدبن حسن شیبانی یکی از برجسته‌ترین یاران ابوحنیفه گفت: «هر کس پشت[5] سر معتزلیها نماز خواند، باید نمازش را اعاده نماید». ابو یوسف (جانشین امام ابوحنیفه) معتزلیان را زنادقه می‌نامید[6] و در همان روزها، درباره فن سنجش افکار یعنی فنّ منطق نیز این شعر بر سر زبانها افتاد که

«مَنْ تمنطق[7] فقد تزندق»

---

۱. همان.

۲. عسقلانی، ابن حجر: توالی التأسیس ص ٦٤ به نقل از عبدالغنی: الامام الشافعی ص ۲۲٦؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۲٦٥؛ شذرات الذهب ـ ج ۲ ص ۹ به نقل از عبدالغنی، همان.

۳. ابوزهره: الامام الشافعی ص ۱۲۷؛ عبدالغنی: الامام الشافعی ص ۲۲۷.

۴. همان. ۵. همان.

٦. همان.

۷. رسایل اخوان الصفا ـ ج ۴ ص ۹۵ به نقل از تاریخ علوم عقلی صص ۱۴۷-۱۴۸؛ حنا الفاخوری: تاریخ

هر کسی به فن منطق گرایش پیدا کرد به زندیقی و بی دینی روی آورده است.

ناگفته هم معلوم بود که نفرت فقها و محدثین از علم «کلام و منطق» به این دلیل نبود که مسلمانان از علم ویژه‌ای نفرت داشته باشند؛ زیرا قرآن کریم علم را به طور اطلاق برجهل ترجیح داده و فرموده:

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[1]

بلکه نفرت آنان از علم «کلام و منطق» به دو علّت بود:

۱ ـ فلسفهٔ مشائی و اشراقی فلاسفه یونان را با قوانین علم کلام به گونه‌ای آمیخته بودند که غالب «کُبْری»های براهین علم کلام، تئوریها و نظریّه‌های فرسوده و تردید آمیز فلاسفهٔ قدیم یونان بودند، که استناد به آنها، علاوه بر این که اصالتهای اصول اسلامی را کم رنگ نشان می‌داد، غالباً در لای این نظریّه‌ها عقاید غلط و تصورات نادرستی هم پنهان شده بود و بیم آن می‌رفت که جمعیّت‌های جوان ظاهر بین، تجدّد طلب و نوگرا، تحت تأثیر عنوانهای پر طمطراق «عقل گرایی» و «علم فلسفه و منطق» نسبت به عقاید اصیل اسلامی بی‌اعتنا گردند. همانگونه که دریا سالار علوم عقلی و نقلی و بزرگترین روان‌شناس شرق، امام محمد غزالی[2] بعدها گفت: «ما از این جهت[3] اشتغال به هندسه اقلیدس و تحقیق مجسطی و دقایق ریاضیات را ـ که موجب بیداری افکار و تقویت ذهنها هم می‌شوند ـ ممنوع می‌کنیم؛ زیرا از مقدمات[4] علوم اوایل هستند و در ورای آنها اعتقادات و تصوّرات باطل و فاسدی نیز نهفته است». ابن الصلاح شهرزوری گرایش به فلسفه را موجب بی‌بند و باری تفکّرهای اصیل، و منطق را نیز دروازه ورود به فلسفه می‌دانست و از گرایش به آنها منع می‌نمود.

۲ ـ تعدادی از دشمنان ماجرا جوی اسلام و مسلمانان امثال «ابن راوندی، ابو عیسی وراق، احمدبن[5] حافظ و فضل حدثی» تظاهر به دین اسلام نموده و به بهانهٔ هواداری از مکتب معتزله «مکتب آزاد اندیشی و عقل‌گرایی» و با پوشیدن طیلسانهای فلسفه افلاطون و منطق ارسطو، اکثر اصول و فروع دین مبین اسلام را زیر سؤالات تردید

⇨ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲ ص ۳۵۰.

۱. زمر / ۹.

۲. غزالی، امام محمد: فاتحة العلوم ص ۵۶ به نقل از حنا الفاخوری ج ۲ ص ۳۵۰؛ المنقذ من الضلال به نقل از فلسفه در جهان اسلامی، همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. ابوزهره: الشافعی صص ۱۲۶-۱۲۷.

انگیز قررا می‌دادند و موجب ایجاد ضعف و سستی در باورهای جوانان و ایجاد تشنج در افکار عمومی و وحشت و هراس در محافل فقها و محدثین می‌گردیدند و همین فلسفه‌بافی و تشکیک سازی و اصالت زدایی را «علم کلام» می‌نامیدند.

اصالت دین اسلام در مقابل فلسفه

ب. جبههٔ مبارزه با فیلسوفانی که فلسفه را در مقابل وحی الهی قرار داده‌اند و تنها مطلبی را قبول دارند که عقل با برهان آن را به اثبات رسانیده و منطق نیز صحّت آن برهان راگواهی کرده باشد. بنابراین هرگاه مشاهده گردید که فلسفه، مطلبی را تأیید کرده است، ولی آیه یا حدیثی متواتر به طور نصّ و صریح و قاطع مخالف آن مطلب را تأیید نموده است، فیلسوفان (طبقهٔ حکما) مطلب تأیید شدهٔ فلسفه را حق و درست می‌دانستند، امّا معتزلیها که در مقابله فلسفه ایمان عمیق و استدلالی به اصالت دین اسلام دارند، در حالی که مسلّح به همان اسلحه‌ای هستند که فیلسوفان در دست دارند (یعنی فلسفه و منطق) به جبههٔ مبارزه با آنها می‌شتابند و هر مطلبی که آیه‌ای از آیه‌های قرآن، یا حدیث متواتر به گونهٔ نصّ صریح و قاطع بر آن دلالت دارد و فلسفه خلاف آنها را تأیید کرده است با برهانهای قاطع منطقی حقانیت مدلول آیه و حدیث متواتر و بطلان آن بخش از فلسفه را ثابت می‌نمایند و در حالی که در این جبهه فیلسوفان (و پرستندگان بدون چون چرای عقل خویش) را به شدت شکست می‌دهند، جبههٔ دیگری را برای مبارزه با دانشمندان یهودی[1]، عیسوی و زردشتی متعصب[2] و واپس گرا و برای مبارزه با گروه‌های «مشبهه، جبریه[3]، جهمیّه، و مرجئه» باز کردند که بر عکس فیلسوفان پرستندهٔ عقل خویش) برای عقل خود هیچ ارزشی قایل نیستند و دارای عقایدی (مانند جسم بودن آفریدگار، بی اختیاری مطلق انسان، و مساوی بودن طاعت و عصیان و...») هستند که هر کسی دارای کمترین هوش و عقل و درایتی باشد این گونه عقیده‌ها را نخواهد داشت.

---

۱. ابوزهره الشافعی، ص ۱۲۲؛ فجرالاسلام سص ۲۹۹-۳۰۰؛ ضحی الاسلام - ج ۳ ص ۲۰۵. خود شیخ اشعری در کتاب خود (مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین ج ۱ ص ۲۳ به نقل مناظرات امام رازی ص ۲۹۲)، این مطلب را تأیید کرده که معتزله نخستین گروهی بوده‌اند که برای اثبات عقاید اسلامی از فلسفه یونان کمک گرفته‌اند و الهیّات اسلامی را با موازین فلسفه منطبق ساخته‌اند.

۲. همان.

۳. همان.

موفقیت معتزلیها در این دو جبههٔ اخیر (اوّل جبههٔ فیلسوفان و افراطیهای عقل پرست و دوّم جبههٔ تفریطیهایی که ارزشی برای عقل خویش قایل نبودند) از یک طرف بسیار محسوس و آشکار و از طرف دیگر بسی مهم و تحسین برانگیز بود؛ زیرا معتزلیها در این دو جبهه با اسلحهٔ علم کلام و حربهٔ منطق چنان ضربتهایی را بر فَرق فرقه‌ها وکالبد افکار الحادی و فلسفه‌های ضد اسلامی وارد نمودند که تشعشع حقایق دور از افراط و تفریط دین اسلام را جلو چشم همگان متجلّی نمودند و از همه مهمتر اینکه، در آن زمان دانشمندان عیسوی و یهودی در سایهٔ دانش خویش و همچنین شخصیّت‌های

یگانه نیروی دفاعی در مقابل تهاجم دشمنان

مجوسی و مزدکی ایرانی به پاس خدماتی که در بر پا داشتن حکومت و خلافت عباسی و حسن تدبیر و ادارهٔ امور مملکت، انجام داده بودند، عموماً با حفظ عقاید و تعصبات خویش، مورد توجّه خاصّ خلفای عباسی واقع گشته و دارای پستهای مهمّی هم شده بودند، و هر دو دسته، در حالی که در روزگاران قدیم، به اسلحه فلسفه و منطق یونان[۱] مسلّح گشته بودند، در آن پستها و در خفا و فرصتهای مناسب در عین اینکه احکام و عقاید اسلامی را زیر سؤال قرار می‌دادند، تفکرات[۲] یهودیها، عیسویها، مجوسی‌ها، مزدکیها وگاهی طبیعیها[۳] و هندیها را با زبان فلسفه و استدلال به شیوهٔ منطق ارسطو، تبلیغ می‌کردند و بذر شک و تردید را در دل مردم و به ویژه در افکار جوانان می‌افشاندند. قصد آنها از این تهاجم چیزی جز این نبود که دین مبین اسلام را از درون و از ناحیهٔ اعتقادها آنچنان ارائه دهند که مخالف اصول فلسفه و قوانین منطق و منافی عقل و خرد می‌باشد و از این راه قشر عظیم و پر قدرت و ماندنی جوانان عقل‌گرا را از دین اسلام متنفّر نمایند و بعد از چند دههٔ دیگر که قشر متعهد و سالخورده متوفی شدند و همان قشر جوان متنفر از دین بر سر کار آمدند، دیگر جز نام اسلام و شکل ظاهری عبادات و قالبهای بی روح آنها چیزی باقی نخواهد ماند.

جوامع فقها و محدثین و مجهتدین پیروان مکتب سلفیه که آشکارا حرکت امواج این تهاجم زهراگین را مشاهده می‌کردند، چون اسلحهٔ آنان (فلسفه[۴] و منطق) را در

---

۱. همان.

۲. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۲۰۵؛ فجر الاسلام صص ۲۹۹- ۳۰۰؛ مقالات الاسلامیّین ج ۱ ص ۲۳.

۳. همان.

۴. همان.

دست نداشتند، عملاً فاقد قدرت دفاع از این تهاجم بودند و تنها قولاً و با گفتن کافر و زندیق و بی دین و ملعون به آنها و صدور فتوا علیه آنها و شورانیدن افراد متعهد و سالخورده علیه آنان با آنها مبارزه می‌کردند که در دفع آن تهاجم تأثیر چندانی نداشت و حتی غالباً تأثیر معکوسی داشت.

این بود که یگانه نیروی دفاعی در آن شرایط پیروان مکتب اعتزال بودند که با همان اسلحه‌ای که آنها از قدیم در دست گرفته بودند (فلسفه و منطق) به دفع تهاجم آنها پرداختند و با پُتکهای محکمی که از فلسفه افلاطون ساخته شده و اندازه‌گیریهای درستی که با منطق ارسطو محاسبه شده بودند، چنان بر سر و کلّه دانشمندان عیسوی، یهودی، شخصیت‌های مجوسی[۱]، مزدکی و طبیعی کوفتند که نه تنها دین اسلام را[۲] از خطر آن همه تهاجم نجات دادند، بلکه توانستند با این که در اقلیّت بودند، خود را مرکز ثقل و جذب جامعهٔ بزرگ اسلامی قرار دهند و جمعیّتهای بیشماری از جوانان و نوجوانان شهرها و روستاها را جذب مکتب خویش کنند.

این در حالی است که با وجود اتهاماتی که بر آنها بسته بودند و آن همه تبلیغاتی که فقها[۳] و محدثین و مجتهدین بزرگوار مکتب سلفیه، علیه آنان راه[۴] انداخته بودند. با این حال دیده می‌شود که باز پیروزیهای مکتب اعتزال در آن سه جبهه (جبههٔ مبارزه با ترجیح دهندگان فلسفه بر دین، جبهه مبارزه با مشبهه، جبریه، جهمیه و مرجئه که هیچ ارزشی برای عقل قایل نبودند و جبههٔ مبارزه با دانشمندان عیسوی، یهودی و شخصیت‌های مجوسی و مزدکی و خود پرست و واپس‌گرا) سبب گردید که دو نفر از خلفای بنی‌امیّه، یعنی یزیدبن ولید (م[۵] - ۱۲۶) و مروان بن[۶] محمّد (م - ۱۳۲) و سه نفر از خلفای عباسی، یعنی مأمون (م - ۲۱۸)، معتصم (م - ۲۲۷) و الواثق (م - ۲۳۲)[۷] جذب مکتب معتزله شوند و حتی مأمون جهت تحمیل لازمهٔ یکی از پایه‌های مکتب اعتزال شمشیر کشید

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. توالی التأسیس: ابن حجر عسقلانی: توالی التأسیس ص ۶۴ به نقل از الامام الشافعی عبدالغنی ص ۲۲۶؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۲۶۵؛ شذرات الذهب ج ۲ ص ۹ به نقل از الامام الشافعی عبدالغنی ص ۲۲۶.

۴. همان.

۵. فجر الاسلام ص ۲۹۹؛ ضحی الاسلام ج ۳ ص ۹۳.

۶. همان. ۷. همان.

(یعنی اقرار به مخلوق بودن کلام الله و قرآن) که هر کسی از پیروان مکتب سلفیه، به این مطلب صریحاً اقرار نمی‌کرد، یا جان و یا نانش را از دست می‌داد یا دست کم روانه زندان و شکنجه‌های سختی می‌گردید.

توضیح این که همان گونه که قبلاً در شرح عقاید خاصّ معتزله بیان کردیم، نخستین پایهٔ مکتب اعتزال توحید است به دو معنی: یکی به معنی اعتقاد به یکتایی خدا «**قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ**»[1] و دیگری به معنی بی شبیه بودن خدا «**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**»[2] که لازمه معنی اوّل این است که صفت‌های خدا «علم، قدرت، اراده و...» عین ذات خدا باشند و غیر از ذات خدا نباشند و جز ذات خدا امر دیگری ازلی و ابدی وجود نداشته باشد. (اعتقاد به عینیّت صفات خدا) و لازمه این معنی نیز این است که کلام الله و قرآن صفت خدا نباشد، بلکه مخلوق خدا باشد؛ زیرا کلام، مرکب از حروف و اصوات بوده و حادث و پدیده است و چیزی که پدیده و حادث باشد، محال است صفت خدا باشد.

این است که مأمون که از دوران جوانی جذب مکتب اعتزال شده بود، در دوران خلافت و اوج اقتدار خود در سال ۲۱۸ اعتقاد به مخلوق بودن قرآن را به زور شمشیر و فشار شکنجه[3] و زندان بر تمام فقها و محدثین و مجتهدین و قضاتِ پیرو مکتب سلفیه تحمیل نمود و به تعبیر غربیها محکمهٔ تفتیش عقاید (انگیزیسیون) را بر پا نمود و در جلسات بازجویی، هر فقیه و محدث و قاضی مجتهدی که از اظهار اعتقاد به مخلوق بودن کلام الله و قرآن خودداری می‌کرد، خود را سر بریده یا نان بریده یا زندانی شکنجه دیده می‌یافت.

محکمهٔ[4] تفتیش عقاید (انگیزیسیون)

وقایع نگاران محقق و واقع نگران دقیق وقتی به این نقطه از تاریخ مأمون می‌رسند با تعجّب فوق‌العاده فراوانی از خود می‌پرسند: «راستی چه شده است که مأمونِ آزاداندیش و دارای زیج مأمونی[5] و رصدخانهٔ شمّاسه[6] و استخراج. عرض و طول

---

۱. اخلاص / ۱.
۲. شوری / ۱۱.
۳. البدایه النهایه ج ۱۰ صص ۲۸۴-۲۸۶.
۴. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۸۶ عبارت: «**و کانت اشبه بمحكمة التفتيش تمتحن فيها العقايد و يعذب عليها الناس**».
۵. البدایه و النهایه ج ۱۰ صص ۲۸۸-۲۹۰. ابن کثیر در آن دو صفحه علم و آگاهی او را از علوم عقلی و نقلی توصیف می‌کند و در رابطه با مطلب نامبرده هم می‌گوید: «**البدعة الأُخرى و الطامّة الكبرى و هى القول بخلق القرآن**».
۶. همان.

سنجار[۱]، مأمونِ عقل‌گرا و نظریه‌پرداز مکتب خردگرای معتزله و مأمونِ ناقل و ترجمهٔ کنندهٔ فلسفهٔ افلاطون و منطق ارسطو، و کسی که بعد از خلفای راشدین یگانه خلیفه‌ای بوده که حافظ تمام قرآن[۲] بوده و در علوم و معارف اسلامی به بالاترین درجه رسیده، چه شده که خطرناکتر از هر زورمند متحجّر و قشری و ناآگاه و متعصب، مانند زنگی مست جوشان و خروشان شمشیر کشیده و مصمم است با نوک شمشیر، اعتقاد به مخلوق بودن قرآن و کلام الله را به خوردِ مردمان بدهد و با گذاشتن لبهٔ تیز شمشیر بر گردن آنان، اعتراف به آن اعتقاد مکتبی را از گلوی آنان بیرون آورد؟!

برخی از نویسندگان، از مشاهدهٔ آن عملیّات نظامی به جای بحثهای علمی و ظاهر شدن شمشیرهای قاطع به جای برهانهای ساطع، به گونه‌ای وحشت زده شده‌اند که بلافاصله چشمها را فرو بسته و سریعاً آن صحنه را ـ بدون هیچ گونه تجزیه و تحلیلی ـ پشت سر گذاشته‌اند و کسانی نیز که به تجزیه و تحلیل آن پرداخته‌اند، اگر از مخالفین اسلام بوده‌اند، در این نقطه محکم ایستاده و با بوق و کرنا مردم را خبردار کرده که ایها الناس! بیایید و محکمهٔ تفتیش عقاید و انگیزیسیون اسلامی را، در اوج ترقی و پیشرفت و به وسیلهٔ عالمترین و آگاه‌ترین و خردمندترین خلیفهٔ عباسی مشاهده نمایید و اگر از موافقین اسلام بوده‌اند، یکی با گذاشتن سنگ بد بینی و دیگری با گذاشتن وزنهٔ خوش بینی، کفّه‌های ترازوی داوری را به میل خویش ـ و غالباً بر خلاف واقع ـ بالا و پایین آوردند. در حالی که مورّخ و محدّثی همچون ابن کثیر در البدایه و النهایه مأمون را به سبب این عمل خلاف فردی مبتدع و کوبندهٔ[۳] اسلام به شمار آورده، مورّخ و جامعه شناسی چون ابن خلدون[۴] اقدام او را بدعت مرگ آور[۵] و توهین به پیشوایان[۶] دین مبین

---

۱. همان.　　۲. همان.

۳. همان.

۴. ابن خلدون، مقدّمه ج ۲ ص ۹۴۶. ابن خلدون در آن صفحه از بدعت اعتقاد به مخلوق بودن قرآن بحث می‌کند و می‌گوید: «برخی از خلفا چنین و چنان کردند و برخی را نیز کشتند».

۵. همان.　　۶. همان.

نظر دانشمندان دربارهٔ مأمون

اسلام دانسته است، دانشمندی مانند دکتر احمد شلبی در «موسوعة التاریخ الاسلامی» این اقدام را به اعتقاد مأمون یک جهاد اسلامی خالص و در جهت حفظ و حراست دین می‌داند و می‌گوید: «بدیهی است که این[1] مسأله به مصلحت شخصی مأمون هیچ ارتباطی نداشت و الاّ با آن سعهٔ صدر و حالت عفو و کرم و بخشندگی که داشت و اشخاصی را از مجازات عفو کرد که در رابطه با مصلحت خاص او طبق قوانین متداول محکوم به اعدام شده بودند «مانند فضل بن ربیع که علاوه بر این که اشرار را بر او شورانیده، زنجیری از طلا ساخته بود و به علی بن عیسی سپرده بود تا مأمون را دستگیر و زنجیر کند، و مانند ابراهیم بن مهدی که علیه مأمون شهروندان بغدادی را شورانید و او را از خلافت خلع کرد و به جای او نشست و مانند حسین بن ضحاک که در قصیده‌ای مأمون را به شدّت مذمّت و نفرین کرده بود» حتماً از تشکیل محکمهٔ تفتیش عقاید خودداری می‌کرد و احدی را مجازات نمی‌کرد، امّا از آنجایی که مأمون این مسأله را به اعماق و ریشه‌های اصول دین اسلام (توحید) مرتبط می‌دانست و به عنوان این که امیرالمؤمنین بود، حفظ و حراست اصول دین اسلام را بالاترین درجهٔ جهاد اسلامی به شمار می‌آورد، بنابراین با آن شدّت و بی‌رحمی، خود به آن اقدام نمود و وصیّت کرد که جانشینش نیز (معتصم)[2] راه او را ادامه دهد».

همچنین دانشمندی همچون احمد امین در حالی که سی و چند صفحه از کتاب ضحی الاسلام خود را مخصوص قضاوت و داوری درباره اقدام مأمون نموده است، گاهی مأمون را حق به جانب و جامعه را جاهل و ناآگاه و از جادهٔ حق منحرف شمرده و گاهی مأمون را فرمانروای مستبد، دیکتاتور و سفّاک و جامعه را مظلوم و ستمدیده و زجر کشیده به شمار آورده است و حرف آخرش را نیز این گونه بیان کرده که: «مأمون و بقیّه سران اعتزال، هر چند از دیدگاه[3] علمی و از دریچهٔ واقع نگری حق به جانب بوده‌اند، ولی در عمل مرتکب دو اشتباه بسیار خطرناک و نابخشودنی شده‌اند: اوّل اینکه یک

---

۱. موسوعة التاریخ الاسلامی ج ۳ ص ۱۸۳.

۲. البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۲۹۳؛ ضحی الاسلام ـ ج ۳ ص ۱۷۷. عین عبارت وصیت نامه: **«و خذبسیرة اخیک فی القرآن»**.

۳. ضحی الاسلام، ج ۳ ص ۱۹۱.

مسألهٔ بسیار[۱] دقیق علمی ـ و جای بحث در علم کلام ـ را به کوچه و خیابانها و به میان طبقه کسبه و بازاریها برده‌اند. دوّم این که به جای اثبات آن مسأله با برهان قاطع اعتراف به آن را به زور شمشیر قاطع بر محدثین و فقها و قضات تحمیل کردند.

نظر نگارنده دربارهٔ اقدام مأمون

به نظر نگارنده اقدام مأمون از دو جهت قابل تأمل و بررسی است: اوّل از جهت این که دشمنان اسلام از استماع آن گویا استنباط کرده‌اند که دین اسلام نیز مانند آیین کلیسا در قرون وسطی «محکمهٔ تفتیش عقاید و انگیزیسیون» را تشکیل داده است و ناگفته پیداست که این استنباطِ جاهلانه یا متجاهلانه، جز هوچیگری چیز دیگری نیست؛ زیرا اسلام دینی است که با فرود آمدن قرآن از طرف خدا برای رسول الله ﷺ به وجود آمده است و جز کلام خدا و قول فصل رسول الله، کلام و قول و فصل هیچ کسی منعکس کننده اسلام و مبیّن خصوصیات آن نمی‌باشد و می‌بینیم که قرآن صریحاً می‌فرماید:

﴿لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[۲]

و خدا به صورت منع صریح و انکار قاطع به پیغمبر می‌فرماید:

﴿اَفَاَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[۳]

همچنین پیغمبر ﷺ شنید که کنیزی می‌گفت خدا در آسمان است و به آن هم اشاره می‌کرد، نه تنها بر او شمشیر نکشید و از او عصبانی نشد، حتی در صدد تغییر فکر و بیان او هم بر نیامد. علاوه بر این در تمام جنگهای دفاعی یارهایی بخش اسلام حتی یک بار هم شمشیری برای تحمیل عقیده کشیده نشده است و بعد از فتح یک شهر و یک منطقه و به اهتزاز در آمدن پرچم اسلام بر بلندیهای آنجا، گاهی دهها سال در آن شهر و منطقه در برابر طنین آیه‌های قرآن صدای انجیل خوانان نیز طنین انداز بود و به موازات مساجد اسلامی بنای کلیساها[۴] و آتشکده‌هایی که شعله‌های[۵] آتش آنها به آسمان می‌رسید، مشاهده می‌شدند و هیچ مسلمانی هیچ اعتقادی را بر هیچ نامسلمانی تحمیل

---

۱. همان.
۲. بقره / ۲۵۶.
۳. یونس / ۹۹.
۴. ر.ک: البدایه و النهایه ج ۷ ص ۲۳؛ حیاة عمر ـ شلبی؛ فتوح البلدان بلاذری ص ۱۳۲.
۵. فتوح البدان بلاذری ص ۲۲۱؛ تاریخ ایران باستان ـ ج ۲ ص ۹۹.

نمی‌کرد تا بعد از مدتها حقایق اسلام را درک می‌کردند و بدون اجبار و اکراه مسلمان می‌گردیدند.

حال باید دید وقتی که نصوص قاطع کلام الله و قول و فعل رسول الله ـ که معرّف واقعی دین اسلام هستند ـ مردمان را در انتخاب اعتقادات خویش کاملاً آزاد کرده‌اند و تحمیل هر عقیده‌ای را بر هر کسی به کلّی ممنوع نموده‌اند، عملکرد یک حکمران[1]، به هیچ وجه دلیل موافقت دین اسلام با تشکیل محکمه تفتیش عقاید و انگیزسیون نخواهد بود.

دوّم اینکه آیا آن اقدام مأمون، در جهان دیگر موجب کیفر و عذاب، یا سبب اجر و پاداش می‌گردد؟! و سوّم اینکه آیا آن اقدام مامون، با توجّه به معیارهای خوب و بد و حسن و قبح و خیر و شر در این جهان، موجب تعریف و تحسین است یا سبب نفرت و مذمّت می‌باشد؟!

پاسخ معقول و منقول سؤال دوم این است که قضاوت و داوری در جهان دیگر به ما مربوط نیست؛ زیرا:

﴿اَنْ لاٰ تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ أُخرىٰ * وَ اَن لَيْسَ لِلأِنْسٰانِ اِلاّ مٰاسَعىٰ﴾[2]

علاوه بر این از صلاحیّت چنین امری نیز بی‌بهره‌ایم؛ زیرا:

[اَللّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ القِيٰامَةِ فيِمٰا كُنْتُمْ فيهِ تَخْتَلِفونَ][3]

پاسخ سؤال سوم نیز این است که طبق توضیحات مستند و مستدل زیر اقدام مأمون، در یک حالتی از اضطرار و ناچاری و جهت خوابانیدن شورشی علیه نظام و حفظ موجودیت او صورت گرفته است و شبیه یک عکس‌العمل کاملاً فیزیکی بوده است. درست مانند جهش جرقه‌های آتش از اصطکاک سنگها و آهن‌آلات و حالت طبیب صبوری، که در نتیجه ازدحام رهگذران به خفه شدن تهدید گشته و در حالتی از شدّت عصبانیت و تحوّل روانی و احساس خطر جانی، مشتهای محکمی را به چشم و گوش و بینی و اندامهای ظریف رهگذران می‌کوبد و ضایعات تأسف آوری را نیز به وجود می‌آورد و بدیهی است در چنین جوّی و در حال آن اصطکاک‌های فیزیکی، محاسبه

---

۱. ر.ک: الموسوعة التاریخ الاسلامی ج ۳ ص ۱۸۲؛ دایرة المعارف الاسلامیة ج ۱ ص ۴۹۲؛ دایرة المعارف قرن عشرین، فریدی وجدی ج ۳ ص ٦۲۴؛ الکامل ج ٦ ص ۴۲۳؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ صص ۲۸۴-۲۸۵.

۲. نجم / ۳۸-۳۹.

۳. حج / ٦۹.

حکمت و و بصیرت و آزاد اندیشی و سوابق علمی و پیشینه خدمت مطرح نیست.

باز بدیهی است که اعمال اضطراری و نتایج اضطراری آنها، نه تحسین برانگیز است و نه نفرت آمیز، و جرم و برائت طرفین هم برای کسی معلوم نیست مگر در شرایطی که جمعی از قضات بی طرف و حقیقت‌جو و حق‌گو بنشینند و با دقّت تمام اسباب اوّلیهٔ آن اعمال اضطراری و اندازهٔ تسبب اشخاصی را در تحقق آنها بخوبی بررسی کنند و به همان نسبت جرم و برائت آنها را مشخّص نمایند، نه اینکه شخصیّت‌های بزرگواری (مانند ابن کثیر[1]، ابن خلدون[2]، دکتر احمد شلبی[3]، احمد امین[4] و یا...) چون یکی از طرفین را با شیوه بینش خویش موافق دانسته او را صائب و شایسته تحسین و طرف مقابل او را مجرم و شایان مذمت شمرده است و برای اینکه ما از قضاوت عجولانه و غیر منصفانه پرهیز کرده باشیم، عین جریان «تشکیل محکمه تفتیش عقاید» را به وسیله مأمون از آغاز تا پایان بازگو می‌نماییم و قضاوت را به قضات اهل تحقیق و تعمق حواله می‌کنیم.

مقدمات تشکیل محکمه تفتیش عقاید

«در شهر بغداد، پایتخت خلفای عباسی و در سال ۲۰۵ هجری است، که مأمون الرشید بر تخت خلافت عباسی در بغداد نشسته است، و دور و برش را مهره‌های ریز و درشت مکتب اعتزال فراگرفته‌اند و سالها است که افکار مأمون با افکار آنها گره خورده است و در عین اینکه دلش متوجّه آنها است، همواره گوشه‌های چشم تیزبینش متوجّه دو مهره درشت مکتب سلفیه است که یکی به نام (یزید بن هارون) استادِ احمد بن حنبل و چهرهٔ برجستهٔ محدثین و دیگری یحی بن اکثم متصدّی ریاست دیوان عالی کل کشور «قاضی القضاه» می‌باشد.

مأمون که همواره در رؤیای حاکمیّت مکتب خردگرای اعتزال به سر می‌برد، روزی نزد چند نفر از افراد محرم راز خود می‌گوید: «اگر از یزید بن هارون نگران نمی‌بودم

---

۱. ابن کثیر در البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۳۴۶ مأمون راگمراه شمرده است.

۲. ابن خلدون در مقدمه ج ۲ ص ۹۴۶ آن را بدعت و زیان آن را عظیم شمرده برده است.

۳. دکتر احمد شلبی در موسوعة التاریخ الاسلامی، ج ۳ ص ۱۸۳ مأمون را بر حسب اعتقادی که داشته و مخلوق شمردن قرآن را یک اصل اصیل اسلامی دانسته، در تصرفاتش محقّ شمرده است.

۴. ضحی الاسلام، ج ۳ صص ۱۶۴-۱۶۵.

موضوع «مخلوق بودن قرآن را» در مجالس عمومی اعلان می‌کردم آنگاه در پاسخ کسی که به او می‌گوید: «یزید بن هارون در برابر مقام خلافت کسی نیست و اصلاً چه قدرتی دارد؟ مأمون می‌گوید: «بیم آن دارم یزید بن هارون در برابر من بایستد و مردم به دور او جمع شوند و شورشی علیه نظام بر پا شود که من از آن شدیداً بیزارم «**و تکون فتنة و**[1] **انا اکره الفتنة**».

مأمون از بیم بر پا شدن شورش هفت سال دیگر از اعلان آن موضوع خودداری می‌کند و در سال[2] ۲۱۲ هجری که مهره‌های درشت مکتب سلفیه در صحنه نمانده‌اند (یزید بن هارون[3] متوفی گشته و یحی بن اکثم از پست ریاست[4] دیوان عالی کل کشور اخراج شده و ابو داود، معتزلی متعصب[5] و سختگیر به جای او نصب گریده است، مأمون موضوع (مخلوق بودن قرآن را) در محافل عمومی اعلان می‌نماید، امّا تنها به عنوان تبلیغ و دادن آگهی[6] و در رابطه با ردّ و قبول آن تهدید و تطمیعی اِعمال نمی‌گردد و شش سال نیز بر این منوال گذشت که مسأله در حدّ تبلیغ و بیان و جدال علمی بود و هیچ خبری از تهدید و تطمیع نبود، امّا هنگامی که سال ۲۱۸[7] هجری فرا رسید، مأمون در بین رعب و هراس از هر کس و هر جایی شنید و از همه آثار و قراین مشاهده کرد و دید، که پیروان مکتب سلفیّه ـ که همه محدثین، فقها و اکثریت قضات را در برمی‌گرفتند ـ صریحاً مکتب اعتزال را مکتب کفر پیشه‌ها[8] و پیروانش را کافر و بدتر از کافر (منافق) معرّفی کرده‌اند و چون سواد اعظم و اکثریّت قاطع مردم، تنها به قول و فتوا و حکم این سه طبقه، کسانی را کافر یا مسلمان می‌دانند، بنابراین خود مأمون از شش سال قبل ـ که علناً خود را معتزلی معرّفی کرده است، از همان زمان از دایرهٔ اسلامیّت خارج گشته و صلاحیّت

---

۱. همان.

۲. ضحی‌الاسلام ج ۳ صص ۱٦۴-۱٦٦؛ طبری حوادث سال ۲۱۲؛ دایرة المعارف الإسلامیه ج ۱ ص ۴۹۲.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

٦. همان.

۷. همان.

۸. در نامهٔ مأمون که ابن جریر در تاریخ طبری، طیفور در تاریخ بغداد نقل کرده‌اند، ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱٦۷ و موسوعة التاریخ الاسلامی ج ۳ ص ۱۸۵ آمده است همین عبارت را نقل کرده‌اند که: «**و ان من سواهم اهل الباطل و الکفر و الزندقة**».

تصدّی مقام خلافت اسلامی را نیز از دست داده است و باید علیه او شورید و فرد مسلمانی را به جای او بر تخت خلافت اسلامی نشاند.

مأمون بعد از دقت در این مقدمات و محاسبهٔ نتایج قطعی آنها، در بین همهٔ هول و هراسها به این نتیجه رسید که همان شورشی که او از آن بیم داشت و به خاطر آن، اعلان شعار مکتبش را هفت سال به تأخیر انداخت، دقیقاً از شش سال قبل ـ و از همان روزی که شعار مکتبش را اعلان نموده است ـ به صورت سرّی، تدریجی و به هم پیوستن جویبارها و رودخانه‌ها در شرف بر پا شدن بوده و اینک سیل عظیم و خروشانی در حال جریان است و قبل از هر جا قصر خلافت را ویران می‌کند و فعلاً که سکوت و آرامشی مشاهده می‌شود، سکوت قبل از غرش ابرهای توفان زا و آرامش قبل از توفان است.

در آن روزها مأمون ـ به طور عمدی یا اتفاقی ـ در خارج محّل توفان شورش و در اردوگاه (رقه) [1] پایتخت تابستانی عبّاسیان در شام، و اردوگاه (طرسوس) [2] شهر مرزی و تازه فتح شدهٔ جنوب کشور روم به سر می‌برد، و در آنجا با ارسال نامه و دادن دستورات لازم به نمایندهٔ تام الاختیارش در بغداد یعنی (اسحاق بن ابراهیم) در صدد خوابانیدن و مهار کردن آن شورش بی امان و خزنده برمی‌آید.

نخستین اطّلاعیه دربار و فرمان مأمون

فشردهٔ نخستین اطلاعیّه دربار و فرمان مأمون که از رقه به بغداد و برای اسحاق بن ابراهیم فرستاده شده چنین است:

«من به عنوان [3] اینکه امیرالمومنین هستم، حق خود می‌دانم که جهت حفظ و حراست اصول دین مبین اسلام و اعادهٔ گمراهان به جاده مستقیم قرآن، تمام توان و امکاناتم را به کار اندازم، و از آنجایی که اطلاع یافته‌ام سواد اعظم و اکثریت تودهٔ مردم از اقشار و طبقات پایین، از آنان که نه از جانب خدا به راه راست هدایت یافته‌اند و نه با روشنایی خرد و بصیرت علمی راه به جایی برده‌اند، به علّت کوتاه فکری و نقص بینش و بی‌خبری، خدا را با قرآنی که نازل فرموده است مساوی می‌دانند «قرآن را کلام الله و کلام

---

۱. المنجد فی الاعلام؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ صص ۲۸۶ و ۳۴۶.

۲. همان.

۳. این نامه در کتابهای زیادی نقل گردیده است. از جمله در: ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۶۷؛ موسوعة التاریخ الاسلامی ج ۳ ص ۱۸۵؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۲۸۴ با مضمون.

الله را صفت خدا شمرده‌اند و صفت خدا هم عین خداست و در نتیجه قرآن را با خدا مساوی می‌دانند» و به این جهت عموماً بر این عقیده هستند که قرآن قدیم و ازلی است و خدا او را نیافریده و آن را ایجاد نکرده است، در صورتی که خدا درباره قرآن می‌فرماید

﴿انّا جَعَلْناهُ قُرْاناً عَرَبیّاً لَعَلّکم تعقلون[1]﴾

بدیهی است اینکه خدا قرآن را جعل کند یا خدا قرآن را خلق کند یکی است، و باز در رابطه با قرآن می‌فرماید:

﴿کَذٰلِکَ نَقُصُّ عَلَیْکَ مِنْ اَنْباءِ ماقَدْ سَبَق[2]﴾

با آیه‌های قرآن اهّم اخبار گذشتگان را برایت بازگو می‌کنیم و بدیهی است اگر آیه‌های قرآن قدیم می‌بودند، قبل از گذشتگان می‌بودند نه اینکه بعد از گذشتگان باشند و اهمّ اخبار آنان را برای پیامبر ﷺ بازگو نمایند، و با اینکه مخلوق بودن قرآن و قدیم نبودن آن یک امر روشن و بدیهی است، اکثریتی متحجّر و ناآگاه آن را باطل و خلافش را حق می‌پندارند و مردم را بدان دعوت می‌کنند و خود را اهل حق و اهل سنت و جماعت می‌دانند و غیر خود را اهل باطل و کفر و تفرق می‌شمارند. در صورتی که آنان بدترین افراد امّت و پیشتازان گمراهی و از حیث توحید و یکتاپرستی به کلّی ناقصند و صداقت آنان جای تردید و شهادت آنان مردود است و قول و عمل آنان جای اطمینان نمی‌باشد.

ای اسحاق بن ابراهیم! به محض وصول این فرمان تمام قاضیان بغداد را نزد خود جمع کن و همین نامهٔ امیرالمومنین را برای آنان بخوان. آنگاه همه را امتحان کن و ببین چه می‌گویند؟ عقیدهٔ آنان را دربارهٔ اینکه قرآن مخلوق است یا خیر تفتیش[3] کن و آنان را آگاه نمایید که امیرالمومنین کارهایی را که خدا مسؤولیّت انجام دادن آنها را بر ذمّه او گذاشته است، هرگز انجام آنها را به کسانی حواله نمی‌کند که توحید و یکتاپرستی آنان را ناقص و مخدوش بداند و از خلوص عقیده و دیانت آنان مطمئن نباشد و هرگاه قاضیان به مراتب فوق اعتراف نمودند، اکیداً دستور ده که آنان نیز نسبت به افرادی که به عنوان شاهد در محکمهٔ آنان حضور می‌یابند به همین منوال عمل کنند و تنها شهادت کسانی را قبول کنند که صریحاً به مخلوق بودن[4] قرآن اعتراف می‌کنند».

---

۱. زخرف / ۳. ۲. طه / ۹۹.

۳. ضحی الاسلام، ج ۳ ص ۱۶۸؛ موسوعة التاریخ الاسلامی ج ۳ ص ۱۸۶.

۴. همان.

دومین فرمان مأمون در جهت خوابانیدن شورش

از آنجایی که اطلاعیّه و فرمان اوّل، نخستین گام بود و تنها به حقوق بگیران دولتی ارتباط داشت و ضمناً یک انگشت گذاشتن آزمایشی بر روی رگ غیرت آن اکثریت معتقد به قدیم بودن کلام الله و قرآن بود و نتیجه‌اش نیز جز سکوت بهت‌آور چیز دیگری نبود، به همین جهت مأمون گام دوّمی را نیز برداشت (نه به سوی حقوق بگیران دولتی، بلکه به سوی یکی از هسته‌های آن شورش مردمی (یعنی جامعه محدثین) - و طیّ فرمان دوّمی به اسحاق بن ابراهیم دستور داد. که هفت نفر[۱] از بزرگواران محدثین به نامهای: «محمّدبن[۲] سعد واقدی، ابومسلم (منشی یزیدبن هارون) یحی ابن معین، زهیربن حرب ابوخیثمه، اسماعیل ابن داود، اسماعیل‌بن ابی مسعود و احمدبن دورقی» جلب کرده و به اردوگاه[۳] رقه نزد مأمون اعزام نماید، به خیال اینکه خوف حضوری و احساس شکوه و عظمت دربارش آن هفت نفر را به مخلوق بودن قرآن معترف نماید و بعد از بازگشت به بغداد و آگاهی از اعتراف آنان، آن اکثریت عظیم نیز به این مطلب اعتراف کنند، امّا حدس مأمون درست از آب در نیامد؛ زیرا اعتراف اجباری آنان چه در رقه و چه در بغداد زیر فشار و شکنجه‌ها، نه تنها موجب اعتراف دیگران نگردید، بلکه مانند ریختن نفت و مواد آتش زا، شعله‌های آتش آن شورش را بر افروخته‌تر کرد. به همین جهت، مأمون در حالتی از

سومین فرمان مأمون عباسی

خشم و خشونت گرایی گام سوّمی[۴] را نیز برداشت و این مرتبه نیز به سوی حقوق بگیران و کارمندان دولتی، امّا در دایرهٔ وسیعتر و با شدت و حدّت بیشتر و توبیخ‌های کوبنده‌تر نسبت به اکثریت مردم که به مخلوق بودن کلام الله و قرآن اعتراف نمی‌کردند. فشرده فرمان سوّم نیز چنین بود:

---

۱. البدایة و النهایه ج ۱۰ ص ۲۸۵، ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۶۹. در صفحهٔ ۱۷۰ ضحی الاسلام نوشته مأمون به توصیهٔ ابو داود؛ امام احمد را از فهرست مدعوین حذف نمود. چون از صلابت و قدرت مقاومت او می‌ترسیدند.

۲. البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۲۸۵.

۳. همان.

۴. ضحی الاسلام ج ۳ صص ۱۷۱-۱۷۲؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۲۸۵. ابن کثیر بعد از بحث از این نامه می‌گوید: «**لا تحقیق تحتها و لا حاصل لها**».

«از آنجایی که وظیفهٔ واجب خلیفهٔ اسلام[1] این است که گمراهان را هدایت نماید و منحرفین را بر سر جادهٔ مستقیم برگرداند و برنامهٔ رهایی آنان را تنظیم کند و اخیراً امیرالمؤمنین، در نتیجهٔ مشاهدات و مطالعات خویش احساس کرده که در رابطه با اصول دین مبین یک توهّم خطرناک به ذهن مسلمانان نفوذ یافته است و آن اینکه همان قرآنی را که خدا آن را پیشوای ما قرار داده و اثری باقیمانده‌ای از پیامبر خداست، اکثریت عظیمی به مخلوق نبودن (و ازلی بودن) آن معتقد گشته‌اند و در این باره سخن آنان شبیه سخن مسیحیان است که گمان برده‌اند «عیسی علیه‌السلام مخلوق نیست و ازلی است چون کلمهٔ الله است».

در صورتی که خدای عزوجل فرموده:
﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾[2] و معنای آن این است که ما قرآن را خلق کرده‌ایم. همان‌گونه که در موارد دیگر از جمله در:
«وَجَعلَ مِنْهَا زَوْجَهَا»[3]
«وَ جَعَلْنَا ٱللَّيْلَ لِبَاساً * وَ جَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشاً»[4]
«وَ جَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيّ»[5]
جعل به معنی خلق است و خدا در مخلوق بودن، قرآن را با آن مخلوقات دیگر مساوی قرار داده است.

در نتیجه آن جاهلان و نادانان، با ابراز چنین اعتقادی دربارهٔ قرآن دین خود را شکافته و امانت خود را مخدوش و راه انتقاد را برای دشمنان[6] اسلام هموار کرده‌اند و یکی از مخلوقات خدا را صفت خدا و شبیه خدا شمرده‌اند.

این است که به نظر امیرالمؤمنین کسانی که چنین اعتقادی داشته باشند، هیچ بهره‌ای از دین و ایمان و یقین ندارند و نظر امیرالمؤمین این است، که این گونه افراد و اشخاص را در مواردی که نیاز به امانت و اطمینان و عدالت و شهادت و صداقت در قول و روایت دارند، نباید قبول کرد و نباید آنها را متصدّی هیچ کاری از کارهای ملّت نمود. هر چند قصد و نیّت و عمل ظاهری بعضی از آنان هم قابل ستایش باشد؛ زیرا فروع بر

---

۱. همان.
۲. زخرف / ۳.
۳. اعراف / ۱۸۹.
۴. نبأ / ۱۱، ۱۰.
۵. أنبياء / ۳۰.
۶. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۷۲؛ الکامل ج ٦ ص ۴۲۴.

اصول برگردانده[1] می‌شود و وقتی عمل به فروع پسندیده و تحسین برانگیز است که اصول اعتقادات آن افراد سالم و صحیح باشند و کسی که نسبت به اصول دین خود (خدا و صفاتش) جاهل و مشتبه باشد، عمل به فروعش چه ارزشی خواهد داشت؟

ای اسحاق‌بن ابراهیم! این نامه را برای (جعفربن عیسی، عبدالرحمن‌بن[2] اسحاق از قضات طراز اوّل بغداد، بخوان و اعتماد آنان را صریحاً دربارهٔ قرآن جستجو کن و صریحاً به آنان بگو که امیرالمؤمنین انجام دادن کارهای مسلمانان را تنها به کسانی می‌سپارد که از یکتاپرستی و خلوص عقیدهٔ آنها مطمئن باشد و به نظر امیرالمؤمنین کسی که صریحاً اعتراف نکند که قرآن مخلوق است، فاقد توحید و یکتاپرستی است و هرگاه آن دو قاضی نظر امیرالمؤمنین را قبول کردند در عمل نیز باید آن را پیاده نمایند. یعنی تمام اشخاص و افرادی که به عنوان شاهد جریانها، به نزد آنان برده می‌شوند، تنها شهادت کسانی را قبول کنند که صریحاً به مخلوق بودن قرآن اعتراف می‌کنند و شهادت بقیهٔ افراد را ـ هر چند به تقوی و پرهیزگاری هم معروف باشند ـ نپذیرند[3]. تمام عدلیّه‌ها را بازرسی کن و تمام قاضیان را به این شیوه به کار انداز و هر یک از آنها که از اجرای فرمان خودداری کرد، او را از کار برکنار نما و متعاقباً نتایج عملکرد خود را برای امیرالمؤمنین بنویس ان‌شاء الله[4]».

بعد از وصول فرمان امیرالمؤمنین به بغداد، اسحاق‌بن ابراهیم پس از کمی تأمّل و تفکّر و مشاوره با یارانش احساس کرد، غیر از جمعیّت قُضات جمعیّتهای محدثین و فقها و فرمانداران نیز در این جریان ـ به صورت مثبت یا منفی ـ کاملاً مؤثر هستند و راه حل اساسی برای این معضل این است که برای آزمایش و امتحان محدثین، فقها و فرمانداران نیز جلسه‌های امتحان تشکیل دهد. علاوه بر این فقها که متصدی کار فتوا[5] و محدثین متصدی امور تعلیم[6] و تربیت و فرمانداران هم متصدی اجرای[7] احکام بودند، طبق دستور صریح امیرالمؤمنین وقتی می‌توانستند متصدی آن مشاغل

تشکیل نخستین محکمهٔ تفتیش عقاید

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. همان.
۴. همان.
۵. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۷۳؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۲۸۵ الکامل ج ۶ ص ۴۲۴.
۶. همان.
۷. همان.

باشند که صریحاً به مخلوق بودن قرآن اعتراف کنند.

بنابراین اسحاق جلسه‌های امتحانی را ترتیب داد و از جمعیتها امتحان به عمل آورد و عین صورت سؤال و جواب را با نام و عنوان شخصیت امتحان شده برای مأمون فرستاد و اینک برگ امتحانی چهار شخصیت را عیناً از دست تاریخ گرفته و در این صفحه‌ها منعکس می‌کنیم و قبل از هر چیز سیاست بازی اسحاق را در تحمیل عقیده، از این نقطه مشاهده می‌کنیم که در این امتحان به شیوهٔ معکوس عمل کرده است. یعنی اوّل از کوچکترها و بعد از بزرگترها در خواست اعتراف نموده است و چهرهٔ پر قدرت و شکست ناپذیر آن مبارزه (یعنی امام احمد ابن حنبل) را به آخر انداخته است و هدف از این ترتیب معکوس این بوده که هرگاه افرادی به علّت ضعف به خلاف عقیدهٔ خویش اعتراف کردند زمینه برای اعتراف افراد قوی نیز آماده می‌شود:

برگ اوّل امتحان: ممتحن اسحاق‌بن ابراهیم [1] و امتحان شده «بشربن ولید».

اسحاق: دربارهٔ قرآن چه اعتقادی داردی؟

بشر: قرآن کلام خداست.

اسحاق: از این سؤال نکردم، بلکه سؤال من این است آیا قرآن را مخلوق می‌دانی؟

بشر: خدا خالق همه چیز است.

اسحاق: آیا قرآن [2] چیز است؟

بشر [3]: بله چیز است.

اسحاق: پس آن هم مخلوق است؟

بشر: قرآن خالق نیست.

اسحاق: از تو سؤال از این نمی‌کنم، آیا قرآن مخلوق است؟

بشر: غیر از آنچه به تو گفته‌ام چیز بهتری [4] نمی‌دانم.

برگ دوّم امتحان: ممتحن اسحاق‌بن [5] ابراهیم و امتحان شده «علی ابن [6] ابی مقاتل».

اسحاق: آیا قرآن مخلوق است؟

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۷۴؛ الکامل، ج ٦ صص ۴۲۴-۴۲۵؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۲۸۵.

۴. همان. ۵. همان.

٦. همان.

علی: قرآن کلام خداست.

اسحاق: از تو سؤال کردم که آیا قرآن مخلوق است؟

علی: قرآن کلام خداست و اگر امیرالمؤمنین هم به چیزی دستور بدهد (**سَمِعْنا وَ أَطَعْنا**).

برگ سوّم امتحان: ممتحن اسحاق‌بن ابراهیم و امتحان شده «ابو حسّان».

اسحاق: آیا قرآن مخلوق است؟!

ابوحسّان: قرآن کلام خداست و خدا خالق همه چیز است و غیر خدا عموماً مخلوق هستند و امیرالمؤمنین پیشوایی است و چیزهایی شنیده که ما نشنیده‌ایم و چیزهایی را دانسته است که ما ندانسته‌ایم و هرگاه به ما امر کند اطاعت می‌کنیم و اگر ما را از کاری منع کند از انجام دادن آن خودداری می‌کنیم و اگر ما را صدا کند جواب می‌دهیم.

اسحاق: آیا قرآن مخلوق است؟

ابوحسان: همان عبارت را مفصّلاً تکرار[1] می‌کند.

اسحاق: این قول و اعتقاد امیرالمؤمنین است.

ابوحسان: ممکن است قول و اعتقاد امیرالمؤمنین باشد و به مردم دستور نمی‌دهد که آن را انتخاب کنند و مردم را بدان دعوت نمی‌کند و اگر تو به من اطلاع دهی که امیرالمؤمنین به شما دستور داده که فلان چیز را بگویی، فوراً آنچه را تو دستور می‌دهی می‌گویم؛ زیرا تو کاملاً مورد اطمینان من هستی.

اسحاق: به من دستور نداده چیزی را به تو ابلاغ کنم و تنها به من دستور[2] داده که تو را امتحان کنم (و معلوم نمایم که به مخلوق بودن قرآن اعتراف می‌نمایی یا نه).

برگ چهارم امتحان: ممتحن اسحاق‌بن[3] ابراهیم و امتحان شده «امام احمدبن[4] حنبل».

اسحاق: دربارهٔ قرآن چه اعتقادی داری؟

احمدبن حنبل: قرآن کلام خداست.

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۷۴؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ صص ۲۸۵-۲۸۶؛ الکامل ج ۶ صص ۴۲۵-۴۲۶.

۴. همان.

اسحاق: آیا قرآن مخلوق است؟

امام احمدبن حنبل: قرآن کلام خداست و اضافه بر آن چیزی نمی‌گویم.

اسحاق: معنای اینکه (خدا سمیع و بصیر است) چیست؟

امام احمد: خدا همان است که خود توصیف کرده است.

اسحاق: معنای آن چیست؟

امام احمد: من نمی‌دانم و خدا همان است که خود[1] توصیف کرده است.

برگ پنجم امتحان: (ممتحن اسحاق‌بن ابراهیم و امتحان شده «ابن البکّاء».

اسحاق: درباره قرآن چه اعتقادی داری؟

ابن البکّاء: قرآن مورد جعل قرارگرفته همان‌گونه که خدا فرموده است:

﴿انّا جَعَلْناهُ قُرْاناً عَرَبیّا﴾[2] و قرآن (**مُحْدَث**) است همان‌گونه که خدا فرموده است:

﴿ما یَأْتیهِمْ مِنْ ذکْرٍ مِنْ رَبّهِم مُحْدَث﴾[3]

اسحاق: آیا جعل شده، همان خلق شده است (بر حسب دستور زبان عربی)؟

ابن البکّا: من نمی‌گویم قرآن مخلوق است، امّا قرآن مجعول است.

اسحاق: پس آیا قرآن مخلوق است؟

ابن البکاء: من نمی‌گویم قرآن مخلوق است و بلکه قرآن[4] مجعول است.

اسحاق این چند برگ را همراه چند برگ دیگر امتحانی صورت جلسه کرد و آن را برای مأمون در اردوگاه (طرسوس) فرستاد. مأمون از مشاهدهٔ آن برگها خونش جوشید، درجات جنونش به آخر رسید و نه روز بعد از وصول نتایج امتحانات نامهٔ چهارم او مملو از قهر و جوش و خروش و غرش و فرمان قتل و سر بریدن‌ها به دست اسحاق‌بن ابراهیم نمایندهٔ تام الاختیارش در بغداد رسید.

نامهٔ چهارم و پنجم مأمون

آنچه مأمون را بیشتر به حالت خشم و خروش و مجازات در آورد این بود که پاسخها همه منفی بودند نه مثبت و در برخی از آنها با وجود تسلیم مقدمات از تسلیم نتیجه خوداری شده بود. مثلاً گفته بودند که قرآن مجعول است و مجعول مخلوق است، ولی اعتراف نمی‌کردند که قرآن مخلوق است.

---

۱. همان.

۲. زخرف / ۳.

۳. انبیاء / ۲.

۴. همان.

به نظر می‌رسد منظور آن دسته از فقها و محدثین و پیروان مکتب سلفیه، رعایت نهایت ادب نسبت به شریعت اسلام و نهایت ورع نسبت به احکام آن بود که از مرزهای آن قدمی فراتر نمی‌گذاشتند و چون قرآن صریحاً خود را مخلوق نشمرده بود، آنان نیز صریحاً آن را مخلوق نمی‌شمردند و در این باره نیز درست شبیه توقیفی بودن اسماء الله، بر این باور بوده‌اند که نامها و عناوین قرآن نیز توقیفی است. به همین جهت در عین اینکه آنان قرآن را «مُحدث، مجعول و گزارش کنندهٔ اخبار پیشینیان» می‌نامیدند (چون قرآن خود آنها راگفته بود) به هیچ وجه حاضر نبودند قرآن را «مخلوق» بنامند چون قرآن خود آن را نگفته بود و بدیهی است ادب و چنین ورعی شایان تحسین و تقدیر بود نه مستحق توبیخ و تنبیه و حتی مجازات اخراج و قتل شخصیتهای کم نظیر فقها و محدثین!! امّا مأمون که در اردوگاه طرسوس در جنگ با رومیان پیروز گشته و شهر طرسوس زادگاه پولس مقدس را فتح نموده و در غرور غرق شده بود و از طرف دیگر احساس می‌کرد که امواج شورش آن اکثریت عظیم هر لحظه به دروازه قصر او نزدیکتر می‌شود و مقاومت و صلابت محدثین و فقها و همهٔ قهرمانان آن شورش که بی‌اعتنا به عواقب امور ازکنار تمام تهدیدها و رعب و هراسها می‌گذرند، فرا رسیدن لحظهٔ سرنگونی تخت خلافت مأمون را نزدیکتر می‌کنند، این جریان به حدّی او را خشمگین می‌کند که حالت اعتدال را از دست می‌دهد و در نامهٔ چهارم[1] با یک خطاب پر از عتاب به اسحاق‌بن ابراهیم فرمان می‌دهد که فوراً بشربن[2] ولید (دارندهٔ اولین برگ امتحانی) را به نزد خود جلب کن و همان سؤال را مجدداً از او بپرس و هرگاه صریحاً نگفت قرآن مخلوق است، فوراً سرش را از تنش جداکن و برای من[3] بفرست!! و هرگاه از آن لجاجت[4] و شرک توبه کرد، توبه و پشیمان شدن او را بر مردم اعلان کن و دست ازکشتن او بردار.

دربارهٔ ابراهیم‌بن مهدی[5] نیز عین آن دستورات را صادر نمود، امّا در مورد دیگران

---

۱. البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۲۸٦ می‌گوید بشربن ولید و ابراهیم‌بن مهدی هر دو بر خلاف اعتقاد خویش و به عذر (مکره) بودن گفتند قرآن مخلوق است و رهایی یافتند. در این زمینه، ر.ک: ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۷٦؛ کامل ابن اثیر ج ٦ ص ۴۲٦.

۲. همان.

۳. همان.

۴. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۷٦؛ الکامل ج ٦ ص ۴۲۷؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۲۸٦.

۵. همان.

(غیر از این دو نفر) به گردن زدن دیگری صریحاً دستور نداده بود مگر به صورت تعریض و کنایه و مذمّت آنان تا نشان دهد که خود داری آنان از اعتراف به مخلوق بودن قرآن به سبب دیانت و پرهیزگاری و تقوا نیست، بلکه چیزی شبیه تظاهر و تصنّع و قهرمان نمایی است و مأمون در آن نامه دربارهٔ «ذیّال» گفته بود: «او مواد غذایی [1] را از انبار می‌دزدید» و دربارهٔ «ابوالعوام» گفته بود: «او هر چند بر حسب سن و سال سالخورده است، امّا بر حسب عقل [2] و خرد کودکی بیش نیست و هرگاه شکنجه شد خیلی خوب و عالی دربارهٔ قرآن پاسخ می‌دهد و اگر با این حال نیز خوب جواب نداد، لبه شمشیر پشت اینها است» درباره «احمدبن حنبل» نیز گفته بود: «جوابش بر ناآگاهی و جهل او دلالت [3] دارد». دربارهٔ «فضل‌بن غانم» هم گفته بود: «در مدت یک سال کمتر مأموریت در مصر، به این ثروت [4] و سرمایهٔ کلان دست یافت!!» و دربارهٔ «محمدبن حاتم، ابن نوح و ابومعمّر» گفته بود: «این افراد بر اثر سرگرمی به ربا خواری، از حقیقت توحید و یکتاپرستی غافل مانده‌اند [5]».

به همین منوال یکایک مهره‌های درشت و شخصیتهای مکتب سلفیّه را مذمّت و متهّم به جرم و گناه و جهل و ناآگاهی نموده بود و در پایانِ نامه به اسحاق‌بن ابراهیم نمایندهٔ تام الاختیارش در بغداد دستور داده بود، که برای آخرین [6] بار آنان را امتحان کن و از آنان بخواه که به مخلوق بودن قرآن اعتراف کنند و غیر از «بشربن ولید و ابراهیم‌بن مهدی» بقیّه را دست و پا بسته و در غل و زنجیر همراه جمعی از مأمورین جلب به اردوگاه امیرالمؤمنین اعزام نماید، تا امیرالمؤمنین به صورت حضوری آنان را نصیحت کند و اگر با نصیحت حضوری امیرالمؤمنین نیز پشیمان نشدند و توبه نکردند آنگاه امیرالمؤمنین بر همهٔ آنان شمشیر می‌کشد. **انشاء الله و [7] لا قوة الا بالله**».

مأمون از رسانیدن این دستورات به اسحاق به حدّی عجله داشت که منتظر پستچی [8] نشد که نامه‌های دیگر را نیز جمع آوری نماید، بلکه به وسیلهٔ پیک مخصوصی

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. همان.
۴. همان.
۵. همان.
٦. همان.
۷. همان.
۸. همان.

سریعاً آن نامه را برای اسحاق روانه نمود[۱] و اسحاق نیز به محض وصول نامه آن شخصیتها را به نزد خود دعوت نمود که جمعاً سی[۲] نفر قاضی و محدّث و فقیه بودند و بار دیگر آنان را امتحان کرد و نامهٔ امیرالمؤمنین را برای آنان خواند آنها نیز به غیر از چهار نفر یعنی احمد بن[۳] حنبل، سجّاده[۴]، القواریری[۵]، و محمدبن[۶] نوح عموماً به خواسته امیرالمؤمنین موافقت کردند و گفتند اعتراف می‌نماییم که قرآن مخلوق است.

آن چهار نفر به دستور اسحاق دست و پا بسته و به غل و زنجیر کشیده شدند و فردای آن روز بار دیگر اسحاق از آنان بازجویی نمود و «سجاده» یکی از آنها به مخلوق بودن قرآن اعتراف کرد و آزاد گردید و روز دیگر اسحاق بازجویی را تکرار کرد «قواریری» نیز به مخلوق بودن قرآن اعتراف کرد و آزاد شد و به غیر از احمدبن حنبل و محمدبن[۷] نوح کسی نمانده بود که به مخلوق بودن قرآن اعتراف نکند.

اسحاق احمدبن حنبل و محمدبن نوح[۸] را در غلّ و زنجیر کشید و همراه نامه و مأمور جلبی به اردوگاه مأمون در طرسوس اعزام نمود و چند روز بعد نامهٔ دیگری برای مأمون فرستاد که در آن نوشته بود آن جمعیّت قضات و محدثین و فقها که به مخلوق بودن قرآن اعتراف کرده بودند، در میان مردم شایع نموده‌اند که ما از روی اعتقاد پاسخ نداده‌ایم، بلکه از روی اکراه و اجبار و کار خود را چنین توجیه کرده‌اند که ما مُکرَه بوده‌ایم[۹] و بر مکره هیچ حرج و گناهی نیست.

نامهٔ پنجم مأمورن (آخرین نامه)

مأمون نامه پنجم خود را با این مضمون برای اسحاق فرستاد: «آن جمعیّت در آن توجیه دچار اشتباه شده‌اند؛ زیر این آیه:

﴿الاّ مَنْ اکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِن بِالْإیمان﴾[۱۰]

کسانی که بعد از ایمان آوردنشان کافر می‌شوند) به جز آنان که (تحت فشار و اجبار) وادار

---

۱. همان.

۲. ضحی الاسلام ج ۳ صص ۱۷۶-۱۷۷؛ الکامل ج ٦ ص ۴۲۷؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ صص ۲۸٦-۲۸۷.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

٦. همان.

۷. همان.

۸. همان.

۹. همان.

۱۰. نحل / ۱۰٦.

به اظهار کفر می‌گردند در همان حال دلهایشان ثابت برایمان است»

منطبق بر حالتهای آنان نیست[۱]؛ زیرا شامل حال کسانی است که در دلشان ایمان هست و به سبب اکراه کفر بر زبان می‌آورند نه کسانی که در دلشان کفر هست و به سبب اکراه ایمان بر زبان می‌آورند.

در پایان نامه به اسحاق نیز دستور داده بود که هر شخصی از اعتراف (به توحید)[۲] خودداری کرد، به طرسوس نزد من بفرست. اسحاق هم بیست[۳] و یک نفر دیگر را به سوی طرسوس روانه نمود، ولی هنگامی که به (رقه) رسیده بودند، خبر مرگ مأمون منتشر گردید و فرماندار (رقه) آنها را به بغداد برگرداند و اکثر آنان آزاد[۴] شدند. امام احمد بن حنبل و محمدبن نوح نیز که دست و پا در غل و زنجیر و به صورت دو عدل بر پشت یک شتر قرار گرفته و همراه مأمورین جلب به اردوگاه مأمون در طرسوس برده می‌شدند تا در دادگاه صحرایی محاکمه و مجازات شوند، یک منزل مانده به اردوگاه طرسوس (زادگاه پولس مقدس مسیحیان، واقع در جنوب ترکیهٔ فعلی که به تازگی مأمون آن را فتح و مقرّ اردوگاه نموده بود) خبر رسید که مأمون فوت کرده و در طرسوس به خاک سپرده شده است[۵] و برادرش معتصم به جای او قدرت را در دست گرفته است. این بود که امام احمد و محمدبن نوح را در همان غلّ و زنجیر سوی بغداد برگرداندند. در میان راه محمدبن نوح وفات کرد و امام احمد با حالتی از تأسّف و تأثر شدید ناظر غسل و کفن[۶] آن مجاهد نستوه در دیار غربت گردید و بر آن یگانه یار مبارز و مقاومش نماز خواند و او را به خاک سپرد و تنها و دل شکسته و ستمدیده و زجر چشیده به بغداد برگردانده شد.

اعتزال زدگی و سنت زدایی معتصم

معتصم نیز در جهت اجرای وصیّت برادرش مأمون که برایش نوشته بود: «وَ خُذْ بِسیرَةِ[۷] أَخیکَ فِی اَلْقُرآن» یعنی دربارهٔ قرآن ادامه دهندهٔ راه برادرت باش» امام احمد را با همان غل و

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۳۴۶؛ ضحی الاسلام ج ۳ صص ۱۷۶-۱۷۷؛ دایرة المعارف الاسلامیه ج ۱۰ ص ۳۴۶.
۴. همان.
۵. همان.
۶. همان.
۷. همان.

زنجیر به زندان افکند. به طوری که دو سال و دو ماه در زندان با آن غل و زنجیر وضو می‌گرفت و نماز[۱] می‌خواند.

معتصم نیز فعالیّت خود را در جهت معتزلی کردن علما و دانشمندان و سنّت زدایی از اقشار و طبقات گوناگون به حدّی شدید نمود که محکمهٔ تفتیش عقاید (و انگیزیسیون) را در تمام شهرها دایر نمود[۲] و دستور داد عقاید اعتزال را جزء دروس[۳] ابتدایی به بچه‌ها بیاموزند. همچنین جمعی از علما را ـ که از معتزلی شدن خودداری می‌کردند ـ به قتل رسانید و امام احمد را نیز در زندان به حضور معتصم شدیداً شکنجه کردند و در همان حال که دربار اعتزال زدهٔ عبّاسی تمام توانایی و امکانات خود را بسیج کرده[۴] بود که امام احمد را به اعتراف به اینکه «قرآن مخلوق است» ناچار کند، امام احمد نیز در جهت ناچیز شمردن قدرتهای کور مادّی و حماسهٔ تبلور[۵] ایمان اسلامی همهٔ شکنجه‌ها را تحمّل می‌کرد و همین صلابت و قدرت ایمان و شکست ناپذیری، نظر تمام جوامع اسلامی را متوجه امام احمد کرده بود و گاهی اقوام و نزدیکانش از جمله عمویش اسحاق بن حنبل[۶] در زندان او را ملاقات می‌کرد و از راه ترحم و دلسوزی از او می‌خواست که مانند بقیّه علما به خاطر حفظ جان و دفع زندان و شکنجه برخلاف اعتقاد خود جواب دهد و امام احمد در جواب می‌گفت: «اگر بنا باشد دانایان به خاطر مصلحت‌اندیشی خلاف اعتقاد خود را ابراز نمایند و نادانان هم از حق و واقعیّت آگاهی ندارند، پس حق[۷] و واقعیّت هرگز ظاهر نمی‌گردد و کسی از حق بودن مطلبی مطمئن نخواهد بود» و وقتی روایتهایی را برای او بازگو می‌کردند که به هنگام گفتن حق و اظهار واقعیّتها لازم است از خطرهای جانی پرهیز کرد و خود را از تهلکه دور نمود، او حدیث خبّاب را به یاد آنان می‌آورد که در میان پیروان ادیان قبلی کسانی بوده‌اند که به وسیله ارّه آنان را قطعه قطعه می‌کردند، ولی باز از دین و عقیده خویش دست برنمی‌داشتند» و با شنیدن این[۸] حدیث با نومیدی از نزد او برمی‌خاستند.

. البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۳۴۶. ۱. همان.
۲. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۷۸. ۳. همان.
۴. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۷۸. ۵. همان.
۶. همان. ۷. همان.
۸. همان.

معتصم به دو علّت از قتل امام احمد خودداری می‌کرد: یکی این که مطمئن بود کشتن او سبب خشم و خروش بیشتر مردم و سبب اوج قهرمانی و عظمت روح و قدرت ایمان امام احمد می‌گردد و دیگر اینکه قضات و شکنجه‌گران معتزلی معتصم را امیدوار کرده بودندکه از راه بازجوییهای سفسطه‌آمیز و شکنجه‌های هراس‌انگیز، امام احمد را به زانو درمی‌آورند و او را ناچار می‌کنند که صریحاً به مخلوق بودن قرآن اعتراف کند و بدین وسیله هم مکتب سلفیه شکست می‌خورد و هم مکتب آزادی خواهان و خردگرایان!! تقویت می‌شود. به همین جهت معتصم دستور[1] داد در حضور او محکمهٔ تفتیش عقاید دایر و بازجویی از امام احمد به عمل آید و در حالی که معتصم بر اریکه قدرت تکیه کرده و ابن «ابی‌دؤاد»[2] معتزلی بسیار متعصب[3] و رئیس دیوان عالی کشور (قاضی القضاة)[4] با جمعی از قاضیان متعصب معتزلی و فقهای درباری و رؤسای نیروهای نظامی و انتظامی به دور معتصم حلقه زده بودند و غوغای اعتراض از مکتب سلفیه طنین‌انداز و آثار کینه و خشم و خروش نسبت به رهبر تسلیم ناپذیر آن مکتب بر سر و صورت همگان نمایان بود، امام احمد را در غل و زنجیر و همراه چند نگهبان برای بازجویی و امتحان مجدد وارد آن مجلس نمودند و از او به شرح زیر بازجویی به عمل آمد:

تشکیل مجدّد محکمهٔ تفتیش عقاید (انگیزیسیون)

قبل از همه و برای افتتاح بازجویی:

معتصم[5] پرسید: ای ابن حنبل! بالأخره جواب تو دربارهٔ این سؤال که قرآن مخلوق است یا نه، چیست؟

---

۱. همان.

۲. البدایه و النهایة ج ۱۰ ص ۳۳۳، در شرح حال او نوشته است دارای مقام (قاضی القضاة) در خلافت معتصم و واثق بوده و به علّت سخاوت زیاد برخی از شعرا او را مدح کرده‌اند. مؤلف ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۸۰ می‌گوید: «ابن ابی دؤاد معتصم را بر قتل امام احمد تحریک می‌کرد».

۳. ضحی الاسلام - ج ۳ صص ۱۶۴، ۱۷۷، ۱۷۸ و ۱۷۹. عین عبارت کتاب مذکور این است که: **«ولکن المعتصم کان رجلا جندیا فکان کما قال الصولی: «یکتب ویقرأ قراءة ضعیفة».**

۴. همان.

۵. همان.

امام احمد بن حنبل: من شهادت می‌دهم که جز الله هیچ خدایی وجود ندارد و جدّت ابن عباس نیز روایت کرده که هیأتی از قبیلهٔ عبد قیس هنگامی که به محضر رسول الله ﷺ تشرف پیدا کردند، به آنان گفت به خدا ایمان بیاورید آنگاه فرمود آیا می‌دانید ایمان به خدا چیست و چگونه است؟ عرض کردند خدا و پیامبرش داناترند. پیامبر فرمود: ایمان این است که شهادت بدهید که جز الله هیچ خدایی وجود ندارد و محمد فرستاده خداست و نماز را به جا بیاورید و زکات را ادا کنید و ماه رمضان روزه باشید و...».

منظور امام احمد از روایت این حدیث این بود که اعتراف به اینکه (قرآن مخلوق است) جزء ایمان نیست و ربطی به[1] اصول عقاید ندارد.

آنگاه امام احمد گفت: ای امیرالمؤمنین! تو دربارهٔ آنچه در قرآن و حدیث - نفیا یا اثباتاً - دیده می‌شوند از من نظرخواهی کن و از من سؤال کن که دربارهٔ آنها چه می‌گویم؟ معتصم نیز که از دوران بچگی از خواندن و تعلّم بیزار بود و بقول «صولی»[2] در خواندن و نوشتن عادی هم ضعیف بود تا چه رسد به آگاهی از فقه و تفسیر و حدیث و...، و تنها یک شخصیّت پر ابهت[3] نظامی بود به همین جهت نتوانست دربارهٔ معانی و مفاهیم آیه‌ها و احادیث از امام احمد سؤالی بکند و او را امتحان نماید. این بود که از روی ناچاری یکی از حاضرین سؤالی را مطرح کرد.

یکی از حاضرین[4] **پرسید:** خداوند می‌فرماید: **«مَا يأتيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ»** مگر امکان دارد که «مُحَدث» و احداث شده مخلوق نباشد؟

امام احمد: قال الله تعالی: «والْقُرآنِ ذي الذِّكْرِ» پس «الذّکر» با الف و لام قرآن است و آنچه تو گفتی الف و لام ندارد.

دیگر از حاضرین گفت: مگر قرآن نفرموده است: **«اللهُ خالِقُ كلِّ شَيْءٍ»**.

امام احمد: قال الله تعالی: «تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمر رَبِّها» آیا جز آنچه خدا خود خواسته است (آن صرصر و تند باد) همهٔ اشیاء را تخریب و نابود کرد؟

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. همان.

۴. ضحی الاسلام ج ۳ صص ۱۷۹-۱۸۰، شبیه همین بازجویی در البدایه و النهایه، ج ۱۰ ص ۳۴۷ ابن خلدون در مقدّمه ج ۲ ص ۹۴۶ به آن بازجویی تأسف‌آور اشاره می‌کند و آنرا شدیداً مذمّت می‌نماید.

(منظور امام احمد این بود که **عام** تخصیص پذیر است و منظور از همهٔ عامها عمومیت آنها نیست).

سومی[1] **پرسید:** چه جوابی در برابر حدیث عمران بن حصین داری که می‌گوید: «**إِنَّ اللهَ خَلَقَ الذِّكْرَ**»؟

امام احمد: عبارت آن روایت غلط است و روایت صحیح این است: «**إِنَّ اللهَ كَتَبَ الذِّكْرَ**».

چهارمی پرسید: در حدیث ابن مسعود آمده است: «**مٰا خَلَقَ اللهُ مِنْ جَنَّةٍ وَ لاٰ نارٍ وَ لاٰ سَمٰاء وَ لاٰ اَرْضٍ اعْظَمَ مِنْ آية الكُرْسِيّ**» یعنی خدا در میان بهشت، دوزخ، آسمان و چیزی بزرگتر از آیةالکرسی را نیافریده است.

امام احمد: خلق و آفریده کردن بر بهشت و دوزخ و آسمان و زمین وارد آمده نه بر قرآن (و آیة الکرسی) «منظور امام احمد این است که این حدیث تنها توصیف آیةالکرسی است به اینکه از آن اشیاء بزرگتر است و مطلب مخلوق بودن او مطرح نیست).

پنجمی: اعتقاد به این مسأله که کلام الله مخلوق نیست بیانگر این است که خدا شبیه دارد. (نعوذ بالله)

امام احمد: خدا تنها و بی‌نیاز است و همه به او نیازمند هستند و شبیه و نظیری ندارد و دارای عدیل و همتا نمی‌باشد و خدا آن است که خود، خود را توصیف فرموده است و بس.

معتصم: وای بر تو چه می‌گویی؟

امام[2] **احمد:** ای امیرالمؤمنین! دربارهٔ آنچه در قرآن و حدیث است از من سؤال کن.

یکی از حضّار پرسید: با اسلوب فلسفی و کلامی و دلایل عقلی با او بحث می‌کند.

امام احمد: نمی‌فهمم[3] چه می‌گویی؛ زیرا آنهایی که تو می‌گویی نه در قرآن هستند نه در حدیث.

در این هنگام یکی از حاضرین به معتصم می‌گوید: این شخص (منظورش امام احمد است) هرگاه دلیلی علیه ما به دست آورد فوراً به ما حمله می‌کند و هرگاه ما دلیل

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۸۰.

منطقی را علیه او اقامه کردیم می‌گوید من این را نمی‌فهمم.

ابن ابی دؤاد[۱] قاضی القضات می‌گوید: ای امیرالمؤمنین! او (منظورش امام احمد است) گمراه و گمراه کننده است.

امام احمد در حضور معتصم شدیداً شکنجه می‌شود

وقتی قضات و معتصم از راه عقل و استدلال مغلوب امام احمد شدند و تهدید کنندگان نیز در بارهٔ اعتراف او به مخلوق بودن قرآن مأیوس گردیدند، معتصم (امیرالمؤمنین) شخصاً به شکنجه‌گرانش فرمان داد که در حضور او و در میان این جمعیت امام احمد را به سختی شکنجه کنند. حالا سررشتهٔ بحث را به دست خود امام احمد می‌دهیم که خود از آن صحنهٔ هولناک و ضربتهای هراسناک شکنجه‌گران بحث کند.

امام احمد می‌گوید: «هنگامی که جمعی از حاضرین[۲] نسبت به من گفتند «**هذا کافِرٌ**[۳] **و ضالٌّ مُضِلٌّ**» و اسحاق بن ابراهیم مشاور و نمایندهٔ تام‌الاختیار در بغداد گفت: ای امیرالمؤمنین! مصلحت نظام خلافت اقتضا می‌کند که تو به هیچ وجه او را رها نکنی که بر دو[۴] خلیفه غالب آید، قهر و خشم معتصم به غایت افزایش یافته و خطاب به من گفت: «نفرین[۵] بر تو، امید من این بود که توصیه‌های مرا می‌پذیری، امّا حالا معلوم می‌شود که تو اصلاح‌پذیر نیستی. آنگاه به مأمورین فرمان داد او را بگیرید و عمّامه و لباسهایش را از تنش درآورید و چند دانه موی مبارک[۶] پیامبر ﷺ را که در جیبم نگاه داشته بودم با خلع لباسها از من دور کردند که اگر جانم را می‌گرفتند و می‌بردند این اندازه متأثر نمی‌شدم و بلافاصله شکنجه‌گرانی شلاق در دست به سوی من حمله کردند و مرا در بین خود قرار دادند و منتظر فرمان معتصم ایستادند. در این هنگام خطاب به معتصم گفتم: ای امیرالمؤمنین! از خدا بترس از[۷] خدا بترس از خدا بترس و مطمئن باشید

---

۱. همان.

۲. البدایة و النهایه ج ۱۰ ص ۳۴۸؛ الکامل ج ٦ ص ۴۴۵ می‌گوید در سال دویست و نوزده معتصم، احمد ابن حنبل را به حدّی شکنجه کرد که از هوش رفت و پوست بدنش پاره پاره شد.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

٦. همان.

۷. همان.

پیامبر ﷺ فرموده است: «جز در برابر سه جرم خون هیچ[1] مسلمانی که شهادت دهد بر اینکه جز الله خدایی نیست، جایز نیست ریخته شود، و آن حدیث را روایت کردم[2] و باز گفتم پیامبر ﷺ فرموده است: «به من فرمان داده شده که با مردم بجنگم تا می‌گویند **«لا اله الاّ الله»** و هرگاه این جمله را گفتند خون و مال آنها محفوظ و مصون خواهد بود» حالا تو از چه راهی و در برابر چه جرمی ریختن خون مرا جایز می‌دانی؟

ای امیرالمومنین! روزی[3] را به یاد بیاور که همان گونه که من بدون توان و اختیار پیش تو ایستاده‌ام، تو نیز بدون توان و اختیار در حضور خدا می‌ایستی» گویی این وعظ و یادآوریها در او موثر گشته و لحظاتی مکث و سکوت کرد، امّا وقتی فریادها از هر طرف با این عبارت: «ای امیرالمومنین! این شخص گمراه و گمراه کننده و کافر است» طنین‌انداز گردید، به من دستور داد در بین شکنجه‌گران بر کرسی نشستم و یکی از شکنجه‌گران با تمام توانایی خود دو ضربه شلاق بر بدنِ عریان من فرود آورد و معتصم گفت: دستت بشکند، تندتر بزن و شکنجه‌گر دومی نیز دو ضربه شلاق را با همه توانایی خویش بر بدن عریان من فرود آورد و بعد از چند ضربه شلاق از شدت درد آنها بیهوش شدم و بعد از مدتی که دردها کمی تسکین یافته بودند[4] به هوش آمدم دیدم معتصم بر سر من ایستاده و به من می‌گفت اعتراف کن «بگو قرآن مخلوق است» جوابش ندادم. اطرافیان فریاد برآوردند: وای بر تو خلیفه بالای سر تو ایستاده است! اعتنایی نکردم، بار دیگر با همان شدّت زدن شلاق‌ها را شروع کردند و بیهوش شدم و پس از اینکه به هوش آمدم معتصم دوباره خواستار اعتراف من به (مخلوق بودن کلام الله) شد، ولی من باز جوابش ندادم و این شکنجه و بیهوش شدن و به هوش آمدن و درخواست معتصم و بی‌اعتنایی من[5] پنج مرتبه تکرار شد و در پنجمین مرتبه در نتیجهٔ شدت ضربه‌های شلاق اعصابم به حدّی به هم ریخته شده بود که هیچ دردی را احساس نمی‌کردم و در برابر شلاقها تکان

---

۱. همان.

۲. البدایه و النهایة ج ۱۰ صص ۳۴۷-۳۴۸؛ الکامل ج ٦ ص ۴۴۵؛ ضحی‌الاسلام ج ۳ ص ۱۸۰ می‌گوید: «تعداد ضربه‌های شلاق سی و هشت ضربه بود که خون از بدن امام احمد جاری و زخمهای زیادی برداشت و او را به زندان برگرداندند و طبیب زخمهایش را معالجه کرد».

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

نمی‌خوردم. گویا معتصم از این بی‌حرکتی و پریدن رنگ و جریان خون اندامهایم به رعب و هراس افتاده و دستور داده بود شکنجه را بس کنند. هنگامی که من به هوش آمدم و چشمم را گشودم، خود را در اتاق کوچکی دیدم. زخمهای اندامم درد شدیدی داشتند. در این هنگام غل و زنجیرها را از دست و پایم بازکردند و پس از چند روز مرا آزادکرده و به منزلم برگرداندند[۱]».

حالا سررشته بحث را به دست شاهدان عینی می‌دهیم که آنان نیز چند جمله از مشاهدات عینی خود را دربارهٔ بخش پایانی این صحنه برای ما بازگو نمایند:

چند نفر از شاهدان عینی می‌گویند: امام احمد را در حالت بیهوشی در تابوتی از دارالخلافه به منزل اسحاق بن ابراهیم نماینده معتصم در بغداد انتقال دادند و در یکی از اتاقها گذاشتند. ظهر بیست و پنجم ماه[۲] مبارک رمضان بود و وقتی امام احمد به هوش آمد، مقداری گندم بریان کوبیده[۳] برایش آوردند که روزه را افطار کن توانایی روزه نداری، امام احمد قبول نکرد و روزه را با آن همه درد و زخمها تا هنگام غروب ادامه داد[۴] و هنگام نماز ظهر و بقیّه نمازها با همان حال زخمی و بدن خون‌آلود نمازهایش را ادا می‌نمود و یکی از قضات به نام «ابن سمّاعه»[۵] بر او اعتراض نمود که با بدن و لباس خون‌آلود چگونه نماز می‌خوانی؟

امام احمد گفت: مگر نشنیدی عمربن خطاب ﷺ در حالی نماز می‌خواند که خون از زخمهایش[۶] می‌چکید. قاضی از پاسخ نیشدار امام و اشاره به اینکه برعکس زمان امام عمر در زمان او امیرالمؤمنین نسبت به امام احمد به «ابولؤلو» تبدیل شده، وجدان خفته‌اش بیدار و از شرمندگی سرش را پایین انداخت. پس از چند روز امام احمد را به منزل خودش انتقال دادند و تحت نظر طبیب و جرّاح قرار گرفت و معتصم از هول و هراس عواقب وفات[۷] او (و به قول برخی بر اثر ارادت خاصی که به شهامت و ایمان و

---

۱. همان.

۲. البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۳۴۹؛ الکامل ج ۷ ص ۲۶.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

۷. ضحی الاسلام ج ۳ صص ۱۸۰-۱۸۱؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۳۴۹.

شجاعت[1] و دیانت او پیدا کرده بود) مانند جامعه بزرگ پیروان سلفیه همواره دعا می‌کرد که امام احمد شفا یابد و بهبودی حاصل نماید و دائماً از نماینده‌اش (اسحاق بن ابراهیم) از احوال و اوضاع امام احمد سؤال[2] می‌کرد و روزی که خبر بهبودی امام احمد منتشر گردید، دوست و دشمن و معتزلی و پیروان مکتب سلفیه عموماً آن روز را روز جشن و شادی به شمار آوردند.[3]

محیط اعتزال زدهٔ مصر

کشور مصر[4] و مخصوصاً مرکز آن «فسطاط» علاوه بر اینکه درگیر تعصّبات شدید مذاهب فروعی (حنفی[5]، مالکی و شافعی) شده بود، به[6] بیماری اعتزال‌زدگی نیز شدیداً مبتلا گشته بود و محمدبن ابی لیث قاضی مصر در پایان دوره معتصم و آغاز دوران واثق که مذهب فروعی او حنفی بود و با شافعیها و مالکیها دشمنی داشت با عناوین گوناگون مردم را به اعتزال می‌کشانید و آنان را ناچار می‌کرد که به مخلوق بودن کلام الله اعتراف کنند و در سال ۲۲۷ که معتصم[7] متوفی گردید و پسرش واثق به جای[8] او نشست نامه‌ای به محمد بن ابی لیث رسید که از همهٔ طبقات فقها و محدثین[9] و مؤذنین و معلّمین امتحان و تفتیش عقیده به عمل آورد و هر کسی مذهب اعتزال را نپذیرفت و نگفت «کلام الله مخلوق است» باید زندانی شود. در نتیجه جمع کثیری از مصر به سوی یمن فرار کردند و زندانها نیز مالامال از مردم گردید و به فرمان آن قاضی معتزلی (ابن ابی لیث) بر بالای دروازهٔ تمام مساجد نوشتند: «**لاٰ اِلٰهَ الّا الله رَبُّ القرآن**[10] **المخلوق**» و فقهای مالکی و شافعی را از نشستن در آن مساجد ممنوع نمود و به آنان دستور داد که حتی به آنها هم نزدیک نشوند.

در این هنگام قاضی القضات بغداد ابن ابی دؤاد معتزلی بسیار متعصّب[11] و سخت‌گیر، نامه‌ای به ابن ابی لیث نوشت که با هیأت اعزامی همکاری کند که با شکنجه و زندان، ابویعقوب بویطی جانشین امام شافعی و رهبر فعلی آن مکتبِ پرآوازه را مجبور

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. همان.
۴. ضحی الاسلام: ج ۳ صص ۱۸۳-۱۸۴.
۵. همان.
۶. همان.
۷. البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۳۱۰.
۸. همان.
۹. ضحی الاسلام ج ۳ صص ۱۸۳-۱۸۴.
۱۰. همان.
۱۱. همان.

کنند که به مخلوق بودن کلام الله و معتزلی شدن خویش اعتراف کند تا بعد از اعتراف او تمام افراد مکتب شافعی و پیروان بقیه مکاتب به خط اعتزال کشیده شوند. به همین جهت در حالی که بویطی مشغول تدریس[۱]، تحقیق، تألیف و

دستگیری و زندانی کردن (جانشین امام شافعی)

ترویج مکتب فقهی امام شافعی بود، ناگاه هیأت ممتحنه و تفتیش عقاید و اعضای شبیه انگیزیسیون قرون وسطی از دربار اعتزال زدهٔ عباسی به مسجد جامع فسطاط مصر روی آوردند و در جوّی از تهدید و ارعاب[۲] بار دیگر این سؤال را مطرح نمودند که آیا قرآن و کلام الله مخلوق نیست؟

بویطی نیز با اینکه خطر زندان و شکنجه‌های شدید را به خوبی و به یقین احساس می‌کرد، امّا چون او بالاتر از یک فرد عادی به حساب می‌آمد، و به عنوان رهبر مکتب و جانشین امام شافعی مطرح شده بود و تسلیم شدن او تسلیم شدن مکتب و موجب فریب خوردن تودهٔ عظیم مردم می‌شد، با قبول تمام خطرهای زندان و شکنجه‌های سخت و حتی اعدام، چنان قاطع و صریح[۳] و مستدل برخلاف معتزلیها به این سؤال پاسخ داد، که در مقابل حفظ ایمان و اعتقاد و صیانت مکتبش همهٔ شکوه و اقتدار خلافت عباسی را به چیزی نگرفت و در جواب سؤال آنان گفت: «خداوند متعال مخلوقات را با کلمه‌ای از کلام خود (یعنی کُنْ) خلق کرده است، پس اگر کلام و کلمهٔ خدا مخلوق باشند، نتیجه این می‌شود که مخلوقی با مخلوقی خلق شده[۴] باشد»

هیأت ممتحنه وقتی خلاف پاسخ دلخواه خود را شنیدند، فوراً به مأمورین جلب دستور دادند که کُنده‌ای بر گردن ابویعقوب بویطی و زنجیری را به پاهایش ببندند و بین آن کُنْده و زنجیر را با زنجیرهای دیگر وصل نمودند و یک وزنهٔ بسیار سنگین چند رطلی

---

۱. الائمة الاربعة (الامام احمد) ص ۱۸۰. ۲. همان.

۳. بیهقی: مناقب الشافعی ج ۲ ص ۳۴.

۴. ضحی الاسلام: ج ۳ ص ۱۸۴ این عبارت را نقل نموده است، امّا به نظر نگارنده آن عبارت در اصل یک تعبیر بسیار دقیق کلامی و این گونه بوده است: «کلمهٔ کن بخشی از کلام خداست و چون همه مخلوقات - طبق نص صریح و قاطع (**ان یقول له کن فیکون**) - به فرمان (کن) خلق شده‌اند پس اگر (کن) که بخشی از کلام خداست، مخلوق باشد باید قبل از (کن) (کن) وجود داشته باشد و این دَور است و دور محال و باطل است.

را نیز به نقطهٔ اتصال زنجیرها آویزان کردند و در این غلّ و زنجیرها او را بر قاطری سوار کرده و همراه مأمورین جلب او را از مصر به بغداد فرستادند. به خیال اینکه شدّت اذیت و آزار این غلّ و زنجیرها در آن راه طولانی او را آماده کند که در حضور امیرالمؤمنین (واثق) و در حال احساس شکوه و عظمت دربار خلافت عباسی، به مخلوق بودن (کلام الله) و معتزلی شدن خویش اعتراف کند، امّا ابویعقوب بویطی در همان حال که او را در این غل و زنجیرها و با این قصد و خیال بر قاطر سوار کرده و راهی بغداد می‌کردند، با لحن بسیار مصمّم و قاطع فریاد برآورد و گفت:

«ولئن ادخلت علیه (علیٰ الواثق) لا صدقنّه، و لاموتنّ فی حدیدی هذا حتی یاتی قومٌ یعلمون انّه قدمات فی هذالشأن قوم فی حدیدهم»

به خدا قسم زمانی که مرا به نزد او (نزد واثق) هم ببرند جز صداقت و آنچه واقعاً به آن معتقدم چیزی نخواهم گفت. من مصمم هستم که با همین صراحت و صداقت در این اعتقاد و در این غل و زنجیرها جان دهم (تا پیشتاز مبارزه در راه ایمان کامل و اعتقاد واقعی باشم) و اقوام آینده به طور یقین بدانند که قومی قبل از آنان در راه ایمان و اعتقاد خود (و مبارزه با خفقان و زور و ستمگری) با چنین حالی در غلّ و زنجیرها جان داده‌اند».

پیشوای مقاوم و نستوه مکتب فقهی امام شافعی (ابویعقوب بویطی) را در همین غل و زنجیر به بغداد بردند و چون تسلیم درخواست دربار خلافت عباسی نگردید، او را در همین غل و زنجیر به زندان افکندند. به خیال اینکه فشارو آزار زندان او را برای قبول درخواست ستمگران آماده کند، امّا آن پیشوای مقاوم نه تنها تسلیم ستمگران نگردید و حتی از سنگینی و آزار غلّ و زنجیر و زندان نیز آه و ناله‌ای نکرد، بلکه آن زندان تنگ[۱] و تاریک را به محراب نماز و جای راز و نیاز با خدا و محفل گرم تدریس فقه و حدیث مبدّل نمود.

جمعی از فقها و محدثین از جمله ابوالولید ابن ابی جارود (یکی از برجسته‌ترین شاگردان امام شافعی در مکّه) نیز که آنها نیز به دلیل معتزلی نشدن زندانی شده بودند، از محفل درس بویطی کاملاً استفاده می‌کردند. بویطی هم به سبب سرگرمی به عبادت و

---

۱. شکعه: الائمة الاربعة (الامام احمد) ص ۱۸۴؛ بیهقی: مناقب امام شافعی ج ۲ ص ۳۴؛ ابن حجر: تهذیب التهذیب ج ۱۱ ص ۴۲۸ به نقل از الائمة الاربعة الامام احمد شکعه ص ۱۸۵؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ صص ۳۰۸، ۳۱۰ و ۳۴۹.

تدریس و بحثهای فقهی کمتر درد و آزار آن زندان را احساس می‌کرد. همان گونه که در نامه‌ای به ربیع [1] مرادی -که او را جانشین خویش کرده بود - چنین نوشت:

«در این زندان به علّت سرگرمی به عبادت و تدریس لحظاتی بر من می‌گذرد که احساس نمی‌کنم زنجیرهایی در دست و پا دارم، تا هنگامی که دستم زنجیرها را لمس و صدای حلقه‌ها طنین‌انداز می‌شود». آنگاه در ادامهٔ مطلب فوق به ربیع می‌نویسد:

«وقتی این نامه را خواندی رفتارت را با افراد حلقه‌های درس بسیار نیکو کن و مخصوصاً به تو توصیه می‌کنم که نسبت به افراد غریب کمال خیر و نیکی را مبذول نما و...».

بویطی در زندان غالب اوقات خود را در عبادت و نمازها مصروف می‌دارد. ابن ابی جارود بعدها نقل می‌کرد که با بویطی در زندان بودم و شبها هر ساعتی از خواب بیدار می‌شدم، بویطی را در حال نماز یا تلاوت قرآن می‌دیدم.

ابویعقوب بویطی آن بندهٔ صالح خدا، روزهای جمعه [2] هنگام شنیدن ندای جمعه در میان غلّ و زنجیرهایش وضو می‌گرفت و به قصد شرکت در نماز جمعه به در خروجی زندان [3] می‌شتافت، ولی زندانبانان مانع خروج او گشته و او را به جای خودش برمی‌گرداندند. او هم متأثر و دل شکسته دستهای زنجیر بسته‌اش را به آسمان بلند می‌کرد و با حالتی از تضرّع و زاری می‌گفت: «خدایا! تو می‌دانی که به ندای جمعه (عبادت تو) لبّیک گفتم، امّا نگذاشتند این عبادت تو را انجام دهم».

ابویعقوب بویطی جانشین امام شافعی و آن اسطورهٔ مقاومت و صلابت پس از هشت سال تحمل اذیت غلّ و زنجیرها و آزار زندانهای خلفای عباسی، همان گونه که استادش (امام شافعی) پیش‌بینی کرده بود و همان گونه که خود تعهد نموده بود، در راه صیانت ایمان و اعتقادش در همان غل و زنجیرها در ماه رجب سال ۲۳۱ وفات کرد و به سوی خدا برگشت: **«إنّا لِلّه و انا الیه راجعون»**.

هنگامی که برای غسل و کفن و دفن، غلّ و زنجیرها را از بدن لاغر و زجر دیده و بیجان او جدا می‌کردند، در میان آن همه سکون و سکوت در و دیوارهای زندان و فضای رعب‌آور سلول‌ها، صدای به هم خوردن حلقهٔ زنجیرها، زبان حالی بود خشن و پرخاشگر و با کلمات بریده مرتب می‌پرسید: «چرا و به خاطر چه امری این بندهٔ صالح

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. همان.

خدا، این فقیه زاهد و عابد امّت محمد ﷺ و این جانشین امام شافعی را به غل و زنجیر بسته و به زندان انداخته‌اند تا زیر شکنجه و فشار و آزار زندان وفات کرده است؟ مگر ابویعقوب بویطی چه گفته بود؟ او جز این گفته بود که: «کلام خدا - به معنی صفتی از صفتهای خدا - مخلوق نیست، بلکه مانند بقیّهٔ صفتهای خدا علم قدرت و...، ازلی و ابدی است، که عقیده تمام فقها، محدثین، قضات و مدرسین علوم و معارف آن زمان بود و تفاوت تنها در این بود که دیگران مانند بویطی و محمدبن نوح و امام احمد و نعیم بن حماد خزاعی جرأت نکردند مطابق عقیدهٔ خود سخنی بگویند و به عبارت بهتر این چهار مؤمن و مبارز و فداکار مانند آنان جرأت نکردند - از بیم گرفتن جان و نان - برخلاف عقیدهٔ خویش چیزی بگویند و معتصم و واثق نادان و اعتزال زده به هیچ وجه حق نداشتند در مسائل علمی و امور فنّی و ریزه‌کاریهای علم کلام و احکام فقهی، با شمشیر قاطع به جای برهان قاطع اظهار نظر کنند و از کج‌فهمی خویش مجتهد و فقیه بزرگواری همچون بویطی و محمدبن نوح و نعیم بن حماد خزاعی را در غل و زنجیر زندانی کنند تا وفات کنند، امّا در زمانی که اسلحه در دست زنگی مست خواهد بود و یک قدرت کور حاکم می‌شود، چه می‌شود کرد؟!

البته مدت بسیار کمی بعد از وفات و رجوع آنها به سوی خدا و رسیدگی به شکوائیه مظلومانهٔ آنها، مجرمین و همهٔ دار و دسته‌هایشان (یعنی معتصم، واثق و ابن ابی دؤاد و ابن ابی لیث و چند چهره درباری، با مأمور جلبی اجل و جهت تعیین مجازات شدید آنها در زندان مجرمین (دوزخ) به دادگاه عدل الهی فرا خوانده* شدند. در حالی که پرونده‌ها قبلاً به وسیله مأمورین قابل اطمینان (فرشتگان) تکمیل شده، و شاهدان عینی (یعنی اندامهای مجرمین) نیز در دادگاه حاضر و اوّلین و آخرین داوری تنها در دست خداست که ذرّه‌ای از او پنهان نیست. سریع الحساب است و در اسرع اوقات به

---

* - اشاره به آیهٔ: ﴿وَ لاٰ تَحسبنّ الله غافلاً عمّا یَعمَلُ الظالِمُونَ اِنّما یُؤَخِّرُهُمْ لیَوْمٍ تَشْخَصُ فیهِ الاَبْصٰارُ مُهْطِعینَ مُقْنِعی رُؤُسِهِمْ لاٰ یَرْتَدُّ اِلَیْهِمْ طَرْفُهُمْ وَ اَفئِدتُهُمْ هواء﴾ ابراهیم / ۴۲-۴۳» یعنی ای پیغمبر) گمان مبر که خدا از کارهایی که ستمگران می‌کنند بی‌خبر باشد (نه بلکه) مجازات آنها را به روزی حواله می‌کند که چشمها در آن (روز) از خوف و هراس چیزهایی که می‌بیند و می‌شنود باز می‌ماند، (آن ستمگران همچون اسیران از رعب و هراس) سرهای خود را بالا گرفته و یک راست (به سوی ندا دهنده) می‌شتابند و چشمانشان فرو بسته می‌شوند و دلهایشان تهی می‌گردد».

حساب آنان رسیدگی می‌کند.

یکی دیگر از قربانیان ایمان کامل و اعتقاد اصیل

یکی دیگر از اکابر علما و محدثین اهل سنت که به شیوهٔ بسیار فجیعی به دست واثق خلیفه[۱] عباسی شهید گردید، احمد بن نصر خزاعی بود. این عالم بزرگوار و فقیه و محدّث در یک کوشش محرمانه، در صدد[۲] برانداختن حکومت سفّاک و جابرانهٔ واثق جمع زیادی را برای شورش آماده کرده بود، امّا بیست و چهار ساعت قبل از انفجار قهر و خروشها و ظاهر شدن شورش، اسرار اقدام نصر، فاش گشته و برای محاکمه به حضور واثق برده شد.

واثق اتهام شورش و براندازی را آنچنان ناچیز و بی‌اهمیّت تلقی کرد که اساساً دربارهٔ آن بحثی به میان[۳] نیاورد (و شاید آن اتهام را دروغ شمرده باشد) بلکه همان گناه معتزلی نشدن را به رخ او کشید و بار دیگر آن محفل را به محکمهٔ تفتیش عقاید مبدّل نمود و در حالی که آن فقیه و محدث در غلّ و زنجیر بسته شده و او قبلاً خود را برای قربانی کردن جان خویش، آماده نموده بود و آنچه طبق احکام فقهی[۴] برای شخصی در حال احتضار و مرگ و وداع از این جهان لازم بود، به عمل آورده بود، از طرف واثق مورد سؤال واقع شد. او نیز مطابق ایمان و اعتقاد خود جواب داد.

واثق : تو دربارهٔ قرآن[۵] چه می‌گویی؟

احمد بن نصر: قرآن کلام خداست.[۶]

واثق: آیا قرآن کلام خدا مخلوق است؟

نصر بن احمد[۷]: قرآن کلام خداست.

واثق : دربارهٔ پروردگارت[۸] چه می‌گویی؟ آیا روز قیامت او را می‌بینی؟!

نصربن احمد: قرآن و احادیث خبر داده‌اند که روز قیامت خدا را می‌بینیم از جمله ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ * اِلىٰ ربّها ناظرة**﴾[۹] و پیامبر ﷺ فرموده «شما خدا را می‌بینید

۱.

۲. البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۳۱۷ ج ۱۰.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

۷. البدایه و النهایه ج ۱۰ صص ۳۱۷-۳۱۸؛ ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۸۱؛ الکامل ج ۷ صص ۲۱-۲۲.

۸. همان.

۹. قیامة / ۲۲-۲۳.

همانگونه که همین ماه را می‌بینید، بدون تردید و اشتباهی».

واثق: ای وای بر تو، خدا مانند جسم محدودی دیده می‌شود؟ آنگاه واثق خطاب به حاضرین گفت: شما دربارهٔ این مرد چه می‌گویید؟

عبدالرحمن بن اسحاق قاضی بخش[1] غربی بغداد، که قبلاً هم با احمدبن نصر رابطهٔ مودّت و دوستی داشت گفت: «ریختن خون او حلال است». ابوعبد یکی از دوستان فرزند ابن ابی دؤاد گفت: «خون او را به من بده تا بیاشامم». ابن ابی دؤاد (قاضی[2] القضات) گفت: «احمدبن نصر کافری است که باید به او بگویی توبه کند شاید در عقلش نقصی پیدا شده باشد یا به بیماری روانی دچار شده باشد».

واثق بعد از شنیدن قضاوت آنها گفت: «اگر مرا دیدی که از جایم برخاستم کسی از جای خود تکان نخورد، آنگاه واثق از جای خویش برخاست و با قهر و کینه شمشیر کشید و به احمدبن نصر فقیه و محدث که در غل و زنجیر بسته شده بود حمله کرد و با چند ضربت شمشیر آن فقیه و محدث را به طور فجیعی به قتل رسانید. سپس جلّادی به نام سیمای دمشقی با شمشیر سرش را از بدنش جدا نمود[3] و تن بی‌سر او را در همان محوطه‌ای که بابک خرّمی را به دار آویخته بودند، به دار آویختند و سرش را در بغداد چند روزی در بخش شرقی و چند روز در بخش غربی به دار آویختند[4] و یک اطلاعیه را با این مضمون به گوش او آویزان کرده بودند: «آنچه می‌بینی سر کافر[5] مشرک گمراه احمدبن نصر خزاعی است و از کسانی است که به دست بندهٔ خدا هارون امام مسلمین واثق[6] بالله امیرالمؤمنین کشته شده است. بعد از آنکه از او خواست به مخلوق بودن قرآن اعتراف کند[7] و نفی تشبیه[8] نماید و از خلاف این عقاید توبه کند، ولی او بر اعتقاد خود باقی ماند و درخواست امیرالمؤمنین را قبول نکرد و امیرالمؤمنین هم بر او اتمام حجت

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. همان.
۴. همان.
۵. همان.
۶. البدایه و النهایه ج ۱۰ صص ۳۱۷-۳۱۸؛ ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۸۲ به نقل از طبقات الشافعیه؛ تاریخ الخلفاء؛ تهذیب التهذیب ابن حجر؛ الکامل ج ۷ ص ۲۳.
۷. همان.
۸. همان.

کرد[1] و آنگاه او را به قتل رسانید».

با مرگ واثق و جانشینی متوکل اوضاع دگرگون می‌شود

بالأخره بعد از شانزده[2] سال بیماری اعتزال‌زدگی و سنّت‌زدایی دربار عبّاسی و تشکیل محاکم تفتیش عقاید و تصفیه‌ها و زندان و آزار و شکنجه و کشتار پیشوایان اهل سنت و جماعت، ناگاه صفحه حوادث وارونه و روی دیگر سکه ظاهر گردید، و هنگامی که مرگ واثق فرا رسید و برادرش متوکل به جای او بر اریکه قدرت تکیه داد، قبل از هر کاری قول به[3] مخلوق بودن قرآن را باطل اعلان نمود و همه کسانی که این مطلب را طرح نمایند به مجازات شدید تهدید کرد.

او قدم اوّل را در راه مردمی کردن حکومت خود برداشت و دیری نپایید که حالت بی‌طرفی را نیز به طرفداری از مکتب سلفیه و اهل سنت و جماعت[4] مبدّل نمود و در جهت عکس ستمگریها و خشونتهای مأمون، معتصم و واثق به شرح زیر اعتزال ستیزی و سنت‌گرایی خود را آغاز نمود:

۱ - در یک پاکسازی همه جانبه، تمام پستهای مهم و حساس دولتی مخصوصاً پستهای قضاوت و فرماندهی و فرمانداری را از معتزلیها پس گرفت و به پیروان مکتب سلفیه سپرد.

۲ - در جهت تبدیل فرهنگ اعتزال به فرهنگ سنّت‌گرایی، بزرگان فقها و محدثین[5] را به مقر حکومت خود در «سامرا» دعوت نمود و بعد از نهایت دلجویی و اعطای جوایزی به آنان، از آنان خواهش نمود که احادیث مربوط به صفات خدا (کلام الله نیز یکی از صفات خداست) و احادیث دال بر رؤیت خدا در جهان[6] دیگر را به وفور روایت کنند تا محیط آلودهٔ اعتزال را به محیط سالم اسلامی مبدّل نمایند. همچنین دستور داد، دو نفر از اساتید بزرگوار حدیث «ابوبکر شیبه[7] و برادرش» در مسجد جامع رصافه و

---

۱. همان.
۲. نشأة الاشعریه و تطوّرها صص ۲۴۶-۲۴۷.
۳. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۹۸.
۴. همان.
۵. همان.
۶. همان.
۷. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۹۸.

مسجد جامع منصور بغداد حلقه تعلیم و روایت حدیث را دایر و هر یک از آن دو، سی[۱] هزار نفر شاگرد را به دور خود جمع نمایند.

۳ - قاضی القضات مصر ابن ابی لیث که علاوه بر سوء گزارش، حکم زندانی و غلّ و زنجیر جانشین امام شافعی (بویطی) را صادر کرده بود، به دستور متوکل علاوه بر اخراج از تمام کارهای دولتی، ریشش را[۲] تراشیدند و او را بر الاغی سوار کردند و در خیابان و کوچه‌ها گرداندند، و حارث بن مسکین - که از پیروان متکب سلفیه[۳] و اهل سنت بود - را به جای او نصب نمودند.

۴ - متوکل[۴] عوامل و مسبّبین قتل فجیع احمد بن نصر را احضار نمود و به منظور شنیدن اعتراف از آنان، به آنان گفت: «دربارهٔ اینکه قتل احمد بن نصر حق بوده یا ظلم مترددد هستم و نظر شما را می‌خواهم» هر سه قسم خوردند که احمد بن نصر کافری بود که واثق حق داشت او را به قتل برساند، با این تفاوت که ابن زیات گفت اگر دروغ گفته باشم خدا مرا[۵] در آتش بسوزاند. هرثمه گفت اگر دروغ گفته باشم بدست دشمنانم قطعه قطعه شوم و ابن ابی دؤاد گفت اگر دروغ گفته باشم خدا مرا فلج نماید[۶] و بعد از این اعتراف متوکل ابن زیات را در آتش افکند و سوزانید. هرثمه فرار کرد و در حالی که از قبیله خزاعه می‌گذشت یک نفر فریاد برآورد که ای خزاعیها! همین شخص بود که عموزادهٔ شما احمدبن نصر را به قتل رسانید و جمعی از افراد قبیله فوراً با شمشیر عریان به هرثمه حمله کردند او را قطعه‌قطعه نمودند[۷]. ابن ابی دؤاد نیز از رعب و هراس مجازات به سکته دچار و فلج گردید و چهار سال در چارچوب پوست خود زندانی گردید و با تمام ذرات وجودش ذلّت را چشید و سپس برای مجازات به جهان دیگر منتقل گردید.

علاوه بر اینها به فرمان متوکل سر و بدن احمد بن نصر که مدتها بر بالای دار و از

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. همان.

۴. البدایه و النهایه ج ۱۰ صص ۳۱۹-۳۲۰؛ الکامل ج ۷ ص ۳۷. ابن اثیر در صفحهٔ ۵۹ درباره احمد ابن ابی دؤاد می‌گوید در سال ۲۳۷ متوکل از او خشمگین گردید و اموال و دارایی او را مصادره کرد.

۵. همان. ۶. همان.

۷. همان.

هم جدا به دار آویخته[۱] بودند، پایین آورده شده و جمع گردیدند و آنرا کفن و برای دفن آن در مقبرهٔ مالکیه[۲] واقع در شرق بغداد تشییع گردید و جمعیت تشییع کنندگان به حدّی زیاد بود و با شور و احساس شرکت کرده بودند که آن روز را به یک روز تاریخی[۳] و بدون سابقه مبدّل کرده بود.

تشییع کنندگان در مسیر حرکت خود، تلاش می‌کردند چوبهای اعدام سر و بدنش که هنوز بر پا بودند با چشم خود ببینند. بسیاری از آنها در تلاش بودند این چوبها یا چوبهای تابوت آن جنازه را تبرکاً لمس کنند[۴] تا هنگامی که مأمورین به فرمان متوکل آنان را ازین عمل منع نمودند و در آن روز همگان برای متوکل دعای خیر می‌کردند[۵] و برخی در نهایت خوشحالی به درجه‌ای از هیجان رسیده بودند که چنین تعبیر اغراق‌آمیزی را بر زبان می‌راندند و می‌گفتند:

«الخلفاء ثلثة[٦]: ابوبکر الصدیق یوم الردّة و عمربن عبدالعزیز فی ردّه المظالِمَ و المتوکل فی احیاء السنّة»

خلیفه‌هایی که ورق روزگار را وارونه کرده و تحسین‌آمیزترین تحوّل را به مردم نشان داده‌اند سه نفر بودند: اوّل ابوبکر صدیق ﷺ در روز طرد مرتدین و پاکسازی محیط اسلامی از ردّه، دوّم عمربن العزیز که هر چه در دوران گذشته از راه ظلم و ستم کسانی گرفته بودند همه را به صاحبانش مسترد نمود و سوّم متوکل عباسی که سنت نیمه‌جان و در حال احتضار را زنده نمود و مکتب سلفیه و اهل سنت و جماعت را به خوبی ترویج نمود.

متوکل در جهت دلجویی بیشتر از جامعهٔ رنجیدهٔ اهل سنت[۷] امام احمد رهبر بلامنازع آنها را از بغداد به مقرّ خلافتش «سامرا»[۸] دعوت نمود و در خدمت او مؤدبانه نشست و او را بسیار گرامی داشت و جوایز بسیار ارزشمندی را به او تقدیم کرد، امّا او، هیچ کدام از آنها[۹] را قبول نکرد، و هر روز و هر شب از نوع غذای مخصوص مقام

---

۱. البدایه و النهایه ج ۱۰ صص ۳۲۹-۳۳۰.
۲. همان.
۳. همان.
۴. همان.
۵. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۸۲؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۳٦٦.
٦. همان.
۷. البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۳۳۰.
۸. همان.
۹. همان.

خلافت را بر سر سفرهٔ امام احمد می‌گذاشتند[۱] که هزینهٔ یک وعده از آن غذا طبق روایت ابن کثیر در البدایه و النهایه بالغ بر یکصد[۲] و بیست درهم (معادل دوازده مثقال طلا یا دویست و چهل هزار تومان پول ایرانی) بوده است امّا امام احمد در آن مدت حتی یک بار هم لقمه‌ای از آن غذا را تناول[۳] ننمود و روزها روزه بود و شبها نیز با کمی سویق افطار می‌کرد ولی پسرانش صالح[۴] و عبدالله که همراه او بودند، دور از دید و بدون آگاهی پدرشان از آن غذاهای لذیذ تناول می‌کردند، هنگامی که عازم برگشتن به بغداد گردید متوکل در لحظهٔ بدرقهٔ او شخصاً یک جبّهٔ زرباف نفیس نو مخصوص[۵] مقام خلافت را بر دوش او انداخت و امام بر اثر شرم و آزرمی که داشت در آن لحظه خودداری کرد، امّا وقتی دور شد و از دید آنان پنهان گردید به شدّت جبّه را کند و به زمین کوبید و گریه کرد.[۶]

متوکل هر چند برحسب روایت احمد امین ستمگرترین خلفا[۷] بوده است و برحسب نظر ابن کثیر در سال ۲۳۶[۸] یکی از مزارات و خانه‌های اطرافش را به کلّی تخریب و آنجا را به مزرعه‌ای تبدیل کرده است، امّا به سبب اینکه سنت را احیا نموده و فقها و محدثین را گرامی داشته و پیروان مکتب سلفیه[۹] را از زندانی و شکنجه کردن و کشتار نجات داده است و فصل تازه‌ای را در زندگی جوامع اسلامی گشوده است، جمع کثیری از او راضی و برخی اقدام او را در جهت نابودی استبداد سیاه اعتزال و خفقان تشکیل محکمهٔ تفتیش عقاید و وزیدن نسیم آزادی و احیای جوامع اهل سنت، به قول ابن‌کثیر[۱۰] شبیه کار ابوبکر صدیق در رفع خطر ردّ و شبیه کار عمربن عبدالعزیز در ردّ مظالم دانسته‌اند. البته از این قضاوتهای متضاد نباید تعجب کرد؛ زیرا هر قوم و دسته‌ای

---

۱. همان.

۲. البدایه و النهایه، ج ۱۰ ص ۳۵۳. شاید این غذاهای گران قیمت را از جگر و قلوهٔ قرقاول و برخی از پرندگان ساحل دریای مدیترانه تهیه کرده باشند.

۳. البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۳۳۰.

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

۷. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۹۹. در مقابل روایت احمد امین، ابن کثیر در البدایه و نهایه گفته است: «**وکان المتوکل محببا الی رعیته قایما فی نصرة اهل السنّة**».

۸. البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۳۲۸.

۹. همان.

۱۰. البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۳٦٦.

به اقتضای مصالح خویش و دیدگاه خود دربارهٔ خوب و بدِ کارها قضاوت می‌کند.

متوکل بعد از آنکه عوامل قتل و شکنجه و زندانی اهل سنت را شدیداً مجازات و محدثین و فقها را به منظور احیای سنت و ترویج مکتب سلفیه گرامی داشت، هرگز به خاطر معتزلی بودن کسی را اذیت نمی‌کرد و مردم را در انتخاب اعتقاد کاملاً آزاد نموده بود و بعد از او نیز بقیه خلفا، یعنی: المنتصر (م - ۲۴۷) و المستعین [۱] بالله (م - ۲۴۸) و المعتزبالله (م - ۲۵۲) و المهتدی بالله (م - ۲۵۵) و المعتمد (م - ۲۵۶) و المعتضد ()م - ۲۷۹) و المکتفی (م - ۲۸۹) و المقتدر (م - ۲۹۵) و القاهر (م - ۳۲۰) و الراضی [۲] (م - ۳۲۲) در عین اینکه خود از پیروان مکتب سلفیه بودند و در گرامی داشتِ فقها و محدثین و ترویج عقاید اهل سنت می‌کوشیدند، باز مردم را در انتخاب اعتقاد (چه سنّت‌گرایی و چه اعتزال) کاملاً آزاد کرده بودند.

به همین جهت این دو مکتب (مکتب معتزله و مکتب اهل سنت) به موازات یکدیگر پیش می‌رفتند و همان‌گونه که در مکتب اهل سنت دانشمندان بسیار بزرگواری برمی‌خاستند، در مکتب معتزله نیز فرهیختگانی امثال نظام (م - ۲۳۱)، جاحظ [۳] (م - ۲۵۵)، کعبی [۴] (م - ۳۱۹)، ابوالحسن اشعری (م - ۳۲۴) و...، نیز ظهور نمودند و معلوم شد که آن دو مکتب با یکدیگر تعارض ذاتی ندارند، و تفاوت سلیقه پیروان آنها و تفاوتهای عارضی آن دو مکتب هرگز مانع توافق وسازش آنها نخواهد بود.

همچنین معلوم شد که سبب آن همه خفقان و محاکم تفتیش عقاید و شکنجه و زندانی و قتل و جنایتها، جز کوته‌بینی برخی از حکمرانان نادان و مستبد و سخن‌چینی شیطانهای آتش‌افروز چیز دیگری نبوده است؛ زیرا چنانکه قبلاً هم گفته‌ایم آن دو مکتب اساساً یکی بوده و هر دو از مکتب حسن بصری انشعات یافته‌اند و جوهر ویژهٔ یکایک آنها (یعنی نقل‌گرایی اهل سنّت و عقل‌گرایی معتزله) در یک حدّ متوسط و نسبت به امور متناسب در سرچشمهٔ اصلی وجود داشته‌اند و تنها اغراقهایی در حکم عقل یا در حکم نقل و همچنین سوء تعبیرها و وحشت از تعبیرها، موجب تنش و اصطکاک شدید آن دو مکتب و دور شدن آنها از حدّ وسط بین افراط و تفریط گردیده بود.

---

۱. البدایه و النهایه، ج ۱۱ صص ۱۹۰-۱۹۳.   ۲. همان.

۳. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۲۸.

۴. الفرق بین الفرق صص ۱۰۹-۱۱۰؛ نشأة الاشعریه ص ۱۸۰. نیز، ر.ک: الاشعری. دکتر عزابه ص ۵۷؛ ظهرالاسلام ج ۴ ص ٦٦.

نظر نگارنده دربارهٔ اختلاف معتزله و سلفیّه

به عنوان توضیح باید گفت که اکثریت عظیم جامعه اسلامی (سلفیّه) هر چند حکم عقل را کاملاً پذیرفته و در شیوهٔ استدلال و استنباط خویش نیز کاملاً بر آن تکیه نموده بودند، امّا با توجه به قدسیّت کلمات کلام الله و کلمات احادیث رسول الله و حساسیت اعتقادات دینی، هرگز جرأت نمی‌کرده‌اند، از الفاظ آیات و احادیث، جز معانی مطابقی * و صریح آنها چیز دیگری را مدلول آنها بدانند و از اعتراف به معناهای التزامی آنها همیشه خودداری می‌کردند. به عبارت دیگر اطلاق هر لفظ و هر عبارتی را که شأنی از شؤون خدا و صفات او را بیان می‌کردند، مانند اسماء الله توقیفی به شمار می‌آوردند و مادامی که آن لفظ و عبارت را در قرآن و احادیث نمی‌دیدند، استعمال آنها را برای خدا و صفات خدا جایز نمی‌دانستند.

مثلاً به هنگام امتحان ابن البکّاء[1]، طبق معنی مطابقی آیه‌های:

﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾[2]

﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِم مُحدث﴾[3]

ابن البکاء به مجعول شدن قرآن و محدث بودن ذکر -که منظور آیه‌های قرآن است - اعتراف می‌کرد، ولی از اعتراف به مخلوق بودن قرآن -که معنی التزامی آن دو آیه است - به کلّی خودداری می‌کرد؛ زیرا در قرآن و احادیث، مخلوق بودن قرآن مشاهد نشده بود[4] و حتّی به میان آوردن این بحث را چه به طور اثبات و چه به طور نفی، خلاف به شمار می‌آوردند. همان گونه که کسی از کرابیسی (یکی از یاران[5] برجستهٔ امام شافعی) پرسید: تو دربارهٔ قرآن چه عقیده‌ای داری؟ او گفت[6]: «قرآن کلام خداست و مخلوق نیست» سؤال کننده گفت تلفظ کردن آیه‌ها به وسیلهٔ ما چطور است؟ کرابیسی گفت تلفظ‌های ما حادث و مخلوق هستند و وقتی این پاسخ را برای امام احمد نقل کردند گفت: «**هذه بدعة**»[7] اینکه بگوییم تلفظ کردن آیات به وسیلهٔ ما مخلوق هستند باز هم بدعت و حرف نوظهور و نامطلوبی است. سؤال کننده به نزد کرابیسی رفت و سخنان

---

* معانی «مُطابقی» اصطلاح منطق و مقابل معنی تضمنی و التزامی است.

۱. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۷۵.
۲. زخرف / ۳.
۳. أنبیا / ۲.
۴. ضحی‌الاسلام.
۵. توالی التاسیس: ابن حجر عسقلانی ص ٦١ به نقل از الامام الشافعی، عبدالغنی ص ۲۹٦.
٦. طبقات الشافعیه: سبکی ج ۱ ص ۲۵۲ به نقل از ضحی الاسلام ج ۳ صص ۱۸۹-۱۹۱.
۷. همان.

امام احمد را برای او نقل کرد. کرابیسی گفت من هم تلفظها را از این به بعد حادث نمی‌گویم و وقتی این پاسخ را برای امام احمد نقل کردند باز فرمود: «**هذه بدعةٌ**» یعنی اینکه بگوییم تلفظها حادث نیستند این هم حرف نو پیدا و نامطلوبی [1] است.

همچنین همان گونه که واثق یکی از اساتید حدیث را برای امتحان نزد ابودؤاد (قاضی القضات) فرستاد و وقتی ابودؤاد از او پرسید دربارهٔ قرآن چه عقیده‌ای [2] داری؟ آیا قرآن مخلوق است یا مخلوق نیست؟ آن استاد گفت انصاف ده [3]، نخستین سؤال را به من واگذار کن، ابودؤاد گفت: بگو ببینم چه سؤالی داری آن استاد گفت: آیا پیامبر ﷺ و ابوبکر و عمر و خلفای راشدین قرآن را مخلوق شمرده‌اند و دربارهٔ مخلوق بودن قرآن چیزی فرموده‌اند؟ ابودؤاد گفت: خیر. آن استاد گفت: سبحان الله! پس در تلاش هستی چیزی که آنان از آن بحث نکرده‌اند به مردم [4] بیاموزی؟!

البته این اندازه بها دادن به نقل، نصوص آیات و احادیث، توقف در محدودهٔ معانی مطابقی آنها و نهایت تأدّب در تعبیرها و استعمال عبارتها و این اندازه مهم دانستن اعتقادات دینی و رعب و هراس از اشتباه دربارهٔ آنها، روشی بود که آن جمعیّت عظیم به اقتضای اوج تقوا و پرهیزگاری برای خود برگزیده بودند و اگر تحسین‌برانگیز هم نمی‌بود، حدّاقل انتخاب اکثریت عظیمی بود و انتخاب دیگران قابل عیب‌جویی و خرده‌گیری نیست.

از طرف دیگر: [5] جمعیت بسیاری نیز (اهل اعتزال) برعکس آن اکثریت عظیم، هر چند حکم نقل را کاملاً پذیرفته و در استدلال و استنباط خویش بر وجه دلالت آیات و احادیث کاملاً تکیه می‌کرده‌اند، امّا با توجّه به اینکه عقل یگانه وسیله خداشناسی و وسیله ایمان به قرآن و به پیامبر ﷺ است و به وسیلهٔ عقل نیز صحت دلایل نقلی ظاهر

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۸۹. ۴. همان.

۵. توضیحاتی که در این باره به نظر خوانندگان عزیز می‌رسد حالت تقریب مذاهب را دارد و این توضیحات نشان می‌دهد که آن دو مکتب در ذات خود هرگز با یکدیگر چنان تعارضی نداشته‌اند که هر یک از آنها افراد پیر و مکتب دیگری را کافر و خارج از دایره مسلمانی به شمار آورد و اگر چنین تعبیری در بیانات آنها هم مشاهده شده باشد در حدود شانزده سال دوران تشنج افکار و بدگمانی خلفای سه گانه (معتصم، مأمون و واثق) بوده است و آنچه از تضاد و خصومتهای آن دو مکتب در صفحات سابق دیده می‌شود مربوط به آن دوران تاریک و تنش مکتبها و دور شدن آنها از حدّ وسط و حالت اعتدال آنها است.

می‌گردد همچنین عقل چراغ پرفروغ مشاهدهٔ تمام حقایق دینی است تا چه رسد به امور دنیوی، بنابراین حکم صریح و آشکار عقل دربارهٔ هر امری تحقق پیدا کرد، آن حکم امکان ندارد مردود شود و چون به حکم صریح و آشکار عقل معانی التزامی الفاظ، مانند معانی مطابقی آنها ثابت و محقق می‌باشند، پس به حکم صریح و آشکار عقل، کسی که به مجعول شدن و محدث بودن قرآن اعتراف کند، باید به مخلوق بودن آن نیز اعتراف نماید. البته اطاعت از حکم عقل نه بدعت است و نه حرف نوپیدا و نامطلوب.

همچنین به حکم صریح عقل، تنها زمانی انسانها از طرف خداوند حکیم مکلّف و موظف به انجام دادن کارهایی می‌گردند که بتوانند آنها را انجام دهند و ایجاد نمایند و به وجود بیاورند. بنابراین بندگان به حکم صریح عقل، انجام دهنده و ایجاد کننده و به وجود آورندهٔ کارهای خود می‌باشند و چون این مطلب یک واقعیت است، پس گفتن آن به هیچ وجه جسارت و بی‌ادبی به شمار نمی‌آید و همچنین به حکم صریح عقل واجب است همهٔ کارهای خدا همراه فایده‌ای باشد و واجب است آن فایده نه عاید خدا، بلکه عاید بندگان و به مصلحت آنان باشد. پس به حکم صریح عقل در کارهای خدا رعایت مصلحت بندگان واجب است و این مطلب نیز یک واقعیّت است و گفتن واقعیتها به هیچ وجه نباید جسارت و بی‌ادبی به شمار آید.

البته این اندازه بها دادن به عقل و اعتماد بر قاطعیّت حکم آن، و تصمیم بر اینکه در پرتو روشنایی آن بدون رعب و هراس از چاه و چاله‌ها هر راهی را پیمود و هر مطلبی را که عقل تأیید کرده باشد واقعیتی به شمار آورد که از ابراز آن هیچ دغدغه‌ای را به خود راه نداد، این هم روشی بود که جمع کثیری به اقتضای اوج تفکر و اندیشمندی، برای خود برگزیده بودند و اگر شایسته تمجید فراوانی هم نمی‌بود، حدّاقل چون انتخاب جمعی بود، شایان عیب‌جویی نبود.

بنابراین مکتب سلفیه و مکتب معتزله در سرچشمه و اساس و اصول یکی بوده‌اند و تنها در بها دادن بیشتر به عقل یا به نقل و در ابراز تأدب در تعابیر و مباهات به رک و صریح و قاطع بودن در تعبیرها با یکدیگر تفاوتهای عارضی داشته‌اند و اصطکاک و تنش‌های شدید آنها، موجب گشته که آن دو مکتب در اعتقادات خویش در مواردی از

زمینهٔ پیدایش مکتب اشعری

حدّ اعتدال گذشته، و به طرف افراط یا تفریط کشیده شوند و برای اتحاد مجدّد آنها یا بهتر بگویم برای معرفی کردن مکتب متعادل و میانه‌رو بین آنها

لازم بود، یکی از نوابع روزگار با علم و درک و فراست و اخلاص بسیار، که قبلاً پیرو یکی از آن دو مکتب بوده، از آن مکتب بگذرد و آن مکتب دیگر را هم نپذیرد، و در وسط آن دو مکتب قرار گیرد و بعد از مدتها تعمّق در مسائل و غور و بررسی دلایل و رفع تعارضهای ظاهری و رعایت کمال اعتدال و میانه‌روی در عقل‌گرایی و نقل‌گرایی، یک مکتب متعادل و متوسط و واقع‌گرا را به جوامع اسلامی معرفی نماید.

این بود که طبق تقدیر خدا در اوایل قرن چهارم چنین تحوّلی به وقوع پیوست و نابغهٔ بزرگواری همچون ابوالحسن اشعری که قبلاً پیرو مکتب معتزله بود، چنین مکتب متعادل، متوسط و واقع‌گرایی را به جوامع اسلامی معرّفی نمود و ندای میانه‌روی و بانگ تعدیل مذاهب از زبان آن دانشمند نابغه در گنبد آسمان آن زمان و زمانهای بعدی طنین‌انداز گردید.

اینک تصویری از اعتدالگرایی شیخ اشعری که ابن عساکر مؤلّف کتاب «تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابو الحسن الاشعری» آن را از ابوالمعالی جوینی امام الحرمین تحت عنوان «اعتدال گرایی در بین همهٔ مذاهب، نه تنها در بین معتزله و اهل سنّت»، بیان می‌شود نقل کرده است.

«جدول اعتدال [1] گرایی شیخ اشعری در بین تمام مذاهب به تصویر امام الحرمین (م - ۴۷۸) و نقل ابن عساکر»

رأی اصحاب عقل دربارهٔ:	رأی شیخ اشعری:	رأی اصحاب نقل:
۱ - صفات خدا: جبریها، معتزلیها و هم خط معتزلیها صفات را نفی کرده و به تعطیل حکم کرده‌اند	صفات حقیقی و ازلی وجود دارند، ولی نه چون صفات آدمیان	حشویه و مشبّهه صفات را اثبات کرده‌اند و گفته‌اند چون صفات آدمیان است.
۲ - اعمال بشر: قدریه و معتزله گفته‌اند انسان به خلق اعمال خود قادر است و کسب مبتنی بر این قدرت است.	خدا افعال را در انسان خلق می‌کند و انسان آن را کسب می‌کند (نه خلق).	انسان به هیچ شکلی (نه به صورت خلق و نه به صورت دیگر) قادر به هیچ فعلی نیست.

---

۱. حنا الفاخوری: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۱ صص ۱۵۲-۱۵۳.

رأی اصحاب عقل دربارهٔ:	رأی شیخ اشعری:	رأی اصحاب نقل:
۳ - **رؤیت خدا:** معتزله، جهمیه و نجاریه منکر آنند	خدا با چشم دیده می‌شود، ولی بدون حلول و کیف و حدّ (در جهان دیگر).	حشویه می‌گویند: انسان خدا را در آخرت چون بقیّهٔ اشیاء مرئی می‌بیند.
۴ - **تاویل متشابهات:** معتزله می‌گویند: معنی (ید) هنگامیکه در مورد خدا به کار رود، قدرت، معنی (وجه) وجود، معنی (نزول) نزول بعضی از آیات یا نزول ملایکه و معنی عرش تسلّط است.	(ید و وجه و نزول و عرش) همه صفات حقیقی هستند. چون سمع و بصر و علم و قدرت که بدون حلول و کیف و حدّ برای خدا ثابت هستند.	حشویه ید و وجه را اعضای جسمانی می‌دانند و نزول و جلوس به عقیدهٔ آنان حقیقی است.
۵ - **قرآن** : به اعتقاد معتزلی‌ها قرآن کلام خدا حادث و مخلوق است.	قرآن (به معنی کلام خدا و گویا بودن) خدا قدیم است و قرآن (به معنی کلمات و حروف و مرکب و کاغذ) حادث و مخلوق هستند.	حشویه معتقدند که هر چه در قرآن هست قدیم است و کلمات و حروف هم مخلوق نیستند.
۶ - **ایمان:** معتزله و جهیمیه و نجاریه می‌گویند : ایمان حادث است.	ایمان بر دو نوع است: ایمان خدا قدیم است و ایمان انسان حادث است.	حشویه می‌گویند ایمان قدیم است.
۷ - **عقاب:** معتزله و خوارج مرتکب کبیرهٔ بدون توبه را ابدی در جهنّم می‌دانند.	مرتکب کبیرهٔ بدون توبه به خدا واگذار می‌شود به ارادهٔ خدا یا به بهشت می‌رود یا به جهنّم می‌رود.	مرجئه دربارهٔ مرتکب کبیرهٔ بدون توبه تا روز قیامت حکم معلوم نیست.
۸ - **شفاعت** : معتزله می‌گویند پیامبر هم نمی‌تواند کسی را شفاعت کند و شفاعت را به کلّی نفی می‌کنند.	اگر خدا اجازه دهد پیامبر مؤمن گناهکار را شفاعت می‌کند.	برخی نه تنها پیامبر، بلکه اولیاءالله و شخصیتهای پرهیزگار و زاهد - و حتی بدون اذن خدا - شفاعت می‌کنند.

رأی اصحاب عقل دربارهٔ:	رأی شیخ اشعری:	رأی اصحاب نقل:
۹ - خدا و مکان: معتزله می‌گویند خدا بدون حلول و اتحاد در هر مکانی هست.	خدا قبل از مکان وجود داشته و او عرش و کرسی را آفریده است. پس او نیازی به مکان ندارد.	حشویه می‌گویند: خدا حالّ در عرش است. در حالی که بر کرسی مستقر و کرسی مکان اوست.
۱۰ - اصحاب در جنگ جمل: معتزله یک طرف آن جنگ را (که معلوم نیست) مجرم و گناهکار می‌دانند و شهادتش را قبول نمی‌کنند.	عموماً مجتهد و مصیب هستند و شهادت تمام آنان پذیرفته می‌شود و اصحاب مهاجر و انصار بدون استثنا اهل عدالت می‌باشند.	برخی نسبت به آنان تا آنجا بدگمان شده‌اند که برخی از آنان را از مجرم عادی هم بدتر شمرده‌اند.

و بدیهی است دانشمند نابغه‌ای که موفق به چنین تحوّل عظیمی در کیفیت تبیین اعتقادات اسلامی گردیده و در نتیجه یک مکتب معتدل و واقع‌گرا را در برابر مکتبهای نسبتاً افراطی و تفریطی و غالباً عقل‌گرا و نقل‌گرا، به جوامع اسلامی معرفی نموده است، شایسته است که بخوبی شناخته شود، و اینک در فصل سوّم به خوبی معرّفی می‌گردد.

فصل سوّم

شیخ ابوالحسن اشعری

در سال ۲۶۰[1] هجری در شهر بصرهٔ عراق، اسماعیل[2] پسر ابوبشر -که از نواده‌های ابوموسی اشعری صحابی معروف پیامبر صلی الله علیه و آله[3] بود - دارای پسری شد که نامش را علی نهادند و کُنیه‌اش را ابوالحسن قرار دادند و بعدها از راه نسبت به جد اعلای خود - ابوموسی اشعری - به اشعری معروف گردید.

علی در هوای آزاد آن شهر بندری به سرعت رشد کرد و در فضای علم جویی و مکتب‌گرایی بصره تحصیلاتش را آغاز و در آن تفوق حاصل نمود و در آغاز جوانی به مکتب اعتزال -که حال و هوای خانوادگی او بود -گرایش پیدا کرد. او در محضر ابوعلی جبّائی که در آن هنگام رهبر مکتب[4] معتزله بود، سالها تلمّذ نمود و علوم عقلی، اصول استدلال و بحث و مناظره را از وی فراگرفت.

اشعری با هوش و فراست خاصّی که داشت توانست تا آنجا از کلّیات آن مکتب و نقاط قوت آن آگاهی پیدا کند، و از حیث اقامه برهانها بر دعاوی مکتب و ردّ عقاید مخالفان تسلّط داشته باشد، که رهبر مکتب ابوعلی جبائی به هنگام مناظره‌های مهّم، او را جانشین خود قرار می‌داد و خطاب به او می‌گفت: «نُبْ عَنّی»[5] یعنی نمایندهٔ من باش، و

---

۱. ابن عساکر: تبیین کذب المفتری صص ۳۴ و ۱۴۶؛ دایرة المعارف الاسلامیة (ماده الاشعری)؛ طبقات الشافعیه سبکی ج ۲ ص ۲۴۵؛ حنا الفاخوری - ج ۱ ص ۱۴۶؛ وفیات الاعیان ج ۲ ص ۴۴۶.

۲. همان.

۳. همان.

۴. ابن الندیم: الفهرست ص ۶ به نقل از نشأة الاشعریه ص ۱۷۰.

۵. تبیین کذب المفتری ص ۹۱؛ طبقات الشافعیّه سبکی ج ۲ ص ۲۴۶ به نقل از نشأة الاشعریه ص ۱۷۱.

از پیروزی آشکار او در صحنه‌های مناظره لذت می‌برد و کتابها و رساله‌هایش را کاملاً تأیید می‌کرد و به آیندهٔ او بسیار امیدوار بود. مردم نیز او را یکی از پیشوایان بزرگ معتزله به شمار می‌آوردند و پیش‌بینی می‌کردند که بعد از وفات جبایی، اشعری [1] رهبر مکتب معتزله خواهد بود و این مکتب را بیش از پیش ترویج خواهد داد.

فطرت واقع گرایی ابوالحسن اشعری

امّا فطرت واقع‌گرایی اشعری موجب گردید که تک بعدی بار نیاید و از تفکر تک بعدی پرهیز کند و فقط عقل‌گرا نباشد. به همین جهت بعد از کسب علوم در بصره و در محضر جبّائی به بغداد رفت و در آنجا مدت زیادی در محضر ابن سریج [2] و ابواسحاق مروزی به کسب فقه و در محضر ذکریای رازی [3] به تعلّم احادیث و بقیه علوم نقلی مبادرت نمود.

اشعری از معدود شخصیتهایی بود که علم را تنها به منظور آگاهی از حقایق می‌طلبید، نه به خاطر مال‌اندوزی و نامجویی و جاه‌طلبی؛ زیرا علاوه بر اینکه عالمی با تقوا و پرهیزگار [4] بود و با جاه و مقام و عنوان و لقب میانه‌ای نداشت. درآمد سالیانه زمینهای [5] زراعی و غلاتش که چیزی در حدود هفده هزار درهم [6] نقره و معادل سی و چهار ملیون تومان پول زمان ما بود. با این حال در کنار این ثروت هنگفت توانست بدون خوف و رجا از دولت و ملّت آنچه را حق می‌دانست صریحاً در همه جا تبلیغ کند.

اشعری در چهل سالگی در حالی که مردم او را یکی از پیشوایان مکتب اعتزال به شمار می‌آوردند، او در اندیشهٔ دیگری بود؛ چرا که از یک طرف در آیات و احادیث و بهره‌های وحی سماوی و از طرف دیگر در منطق و کلام و بقیّه علوم عقلی به فرازهایی

---

۱. مونتگمری وات: فلسفه و کلام اسلامی ص ۹۵.

۲. البدایه و النهایه ج ۱۱ ص ۱۹۹ غیر ذکریای رازی طبیب است.

۳. همان.

۴. حنا الفاخوری ج ۱ ص ۱۴۶.

۵. البدایة و النهایة ج ۱۱ ص ۱۹۹. در دایرة المعارف فرید وجدی مادّه «شعر» به روایت از خطیب نوشته است هزینهٔ روزانهٔ او هفده درهم (معادل سی و چهار هزار تومان) بوده است؛ نشأة الاشعریه ص ۱۹۳ به نقل از طبقات الشافعیه سبکی؛ ج ۲ ص ۲۵۲ و توجیه خویش عین این مطلب را گفته است و عموماً گفته‌اند آن زمینهای مزروعی موقوفهٔ جدّ اشعری بلال بن ابی برده بر اشعری بوده است.

۶. همان.

رسیده بود که از تمایلات افراطی و تفریطی به عقل یا به نقل دوری گزیده و به یک حالت میانه بین طرفین و حالت واقع‌گرایی دست یافته بود.

همچنین عمیقاً از این حقایق آگاهی پیداکرده بود که وحی الهی و عقل بشری هر دو از عطایای بسیار ارزنده و مهّم خداوند متعال هستند، با این تفاوت که وحی الهی راه و عقل راه بین است. پس هیچ کدام بدون دیگری کاروانهای جوامع بشری را به منزل نمی‌رسانند و چون دین مجموعه‌ای است معقول و منقول و به تعبیر دیگر دارای دو جهت عقلی و نقلی است، بنابراین امکان ندارد با یک دید عقل‌گرا یا نقل‌گرا آن را مشاهده نمود. این است که شخص تک بعدی آنچه را می‌بیند صورت ناقصی است از دین، و در نتیجه کسانی که نسبت[1] به وحی و نصوص منقول دین بی‌توجّه باشند، اگر دارای عقل کل هم باشند و یا ارسطوی روزگار به شمار آیند، باز در بیراهه پیش می‌روند و در چاه و چاله‌ها می‌افتند و کسانی که نسبت به عقل و دلایل[2] معقول بی‌توجه باشند، از تشخیص راه و بیراهه عاجز و ناتوان مانده و بسیاری از بیراهه‌ها را راه راست و درست می‌پندارند و در چاه و چاله‌ها می‌افتند، به هر حال[3] وحی الهی به عنوان راهنمای زندگی خیلی برتر از عقل است و سخن کسانی صحیح است که چنین منزلتی را برای وحی الهی قائل هستند.

ایجاد تحوّل عظیم در افکار و عقاید اشعری

اشعری وقتی در مطالعات و تفکر و استنباط‌های خویش به آن فرازها رسید، یقین حاصل کرد که همان اندازه که نقل‌گرایی حشویّه‌های[4] حنبلی یک تفکّر تک بعدی و نادرست بوده و او حق داشته که با زبان و قلم آن را مردود نشان دهد، عقل‌گرایی افراطی معتزلیها نیز تفکر تک بعدی ناصحیحی[5] است و او حق دارد که با تمام امکانات خود آن را مردود قلمداد نماید و با تبلیغ یک مکتب متعادل و متوسط بین[6] طرفین افراط و تفریط، علاوه بر اینکه اسلام واقعی را معرفی می‌نماید، جهان[7] اسلام را

---

۱. نشأة الاشعریه صص ۱۸۶-۱۸۷؛ غرابة: الاشعری، ص ٦٧ به نقل از نشأة الاشعریه ص ۱۸۸.

۲. همان.

۳. مونتگمری وات: همان، ص ۹٦.

۴. نشأة الاشعریه صص ۱۸٦-۱۸۷ به نقل از الکوثری در مقدمه تبیین کذب المفتری ابن عساکر ص ۱۵.

۵. همان.

٦. همان.

۷. حنا الفاخوری: همان، ج ۱ ص ۱۴٦ در همین کتاب در صفحهٔ ۱۴۸ می‌گوید: «اشعری در میان این دو

از دو دستگی و اختلافات وحدت شکن رهایی می‌بخشند.[۱]

اشعری در حقانیت این اندیشه و اجرای آن کمترین تردیدی را به خود راه نمی‌داد، امّا درصدد پیدا کردن کوتاه‌ترین، مفیدترین و حکیمانه‌ترین راه وصول به این مقصود بود. نخست این راه را پیش گرفت که قبل از حمله به مکتب اعتزال و ایجاد سوء ظنّ، کوشش نماید با قدرت منطق و استدلال خویش، رهبر مکتب را نسبت به زیر بنای آن مکتب (یعنی وجوب بهترین مصالح بندگان بر خدا) دچار شک و تردید نماید و در صورت امکان او را نیز متحوّل و در تخریب آن مکتب افراطی و تک بعدی و ایجاد یک مکتب متعادل او را با خود هم‌نوا سازد. به همین منظور اشعری یک پرس و جوی بسیار دقیق علمی را دربارهٔ زیربنای مکتب معتزله به شرح زیر طرح کرد و با رهبر مکتب، یعنی ابوعلی جبایی وارد بحث و مذاکره گردید.

طرح پرس و جوی علمی درباره زیربنای مکتب معتزله

أ: اشعری[۲] به جبائی گفت: «نسبت به یکی از اصلهای زیربنایی مکتب یعنی (بهترین مصلحتهای بندگان بر خدا واجب است) مثال زیر سؤال برانگیز و تردیدآور است و آن سؤال این است که: سه برادر که یکی در حال طفولیّت می‌میرد، و دو برادر دیگر مدتها بعد از بلوغ می‌میرند، ولی یکی مسلمان و دیگری کافر، به نظر شما عاقبت کار آنان چگونه خواهد بود؟

جبائی[۳] در جواب گفت آنکه در بچگی مرده، اهل نجات است ولی درجاتی ندارد و آنکه بعد از بلوغ و مسلمان بوده و مرده است به بهشت می‌رود و درجاتی هم دارد و آنکه بعد از بلوغ مرده و کافر هم بوده است به جهنّم می‌رود و دارای درکاتی هم هست.

اشعری[۴]: گفت: آیا ممکن نیست آن طفل که در بهشت است مانند برادر بزرگ مؤمنش دارای درجاتی باشد؟

⇦ جانب متناقض راه سوّم و متعادلی را برگزید».

۱. همان.

۲. ظهر الاسلام ج ۴ ص ٦٧؛ طبقات الشافعیه سبکی ج ۲ ص ۲۴۵ به نقل از نشأة الاشعریة ص ۱۷۵؛ شرح العقاید النسفیه تفتازانی ص ۸؛ وفیات الاعیان ج ۳ ص ۳۹۸؛ ریحانة الادب ج ۱ ص ۳۹۳ به نقل از مذاهب اهل سنت ص ۳۱۳.

۳. همان.

۴. همان.

جبائی: گفت خیر چون خدا به او می‌فرماید برادر بزرگ و مؤمن تو در نتیجهٔ انجام دادن طاعتها و عبادتها به درجاتی رسید و تو طاعت و عبادتی را انجام نداده‌ای.

اشعری[۱]: گفت اگر آن طفل بگوید من که تقصیری ندارم؛ چرا که اگر مرا زنده نگه می‌داشتی من هم مانند برادر بزرگ مؤمنم طاعتها و عبادتهایی را انجام می‌دادم.

جبائی[۲]: گفت خدا به او می‌فرماید من می‌دانستم اگر تو زنده می‌ماندی مرتکب گناهان کبیره‌ای می‌شدی و وارد جهنّم می‌گشتی. پس مصلحت تو را در این دیدم که تو را در طفولیت بمیرانم تا وارد جهنّم نشوی.

اشعری: گفت بسیار خوب و اگر برادر بزرگ و کافرش بگوید: خداوندا! تو همان گونه که حال آیندهٔ برادر طفلم را می‌دانستی، قطعاً حال آیندهٔ مرا نیز می‌دانستی. پس چرا مصلحت مرا رعایت نفرمودی و مرا نیز در طفولیت نمیراندی تا از عذاب و شکنجه‌های دوزخ مصون بمانم؟

جبائی[۳]: لحظه‌ای غرق در سکوت و خاموشی گردید و هر چه به ذهنش فشار آورد و فکرش را به کار انداخت جوابی نیافت و در حالی که فشار عجز و بی‌جوابی او را سخت عصبانی کرده بود، یکجا بر سر اشعری فریاد کشید و گفت: «مگر تو دیوانه شده‌ای؟!»

اشعری[۴]: در نهایت متانت و آرامی، در حالی که تبسّم کم‌رنگی نیز بر لبان داشت، با لحن مؤدب و آرامی گفت: «نه من به هیچ وجه دیوانه نشده‌ام، امّا مثل اینکه خرِ شیخ ما در گل مانده است!!»

ب: روزی شخصی از جبائی پرسید آیا جایز است خدا را «عاقل» بنامیم؟ جبائی گفت: «خیر چون عقل از ریشهٔ عقال به معنی منع است و معلوم است که «عقل» عاقلان را از کارهایی منع می‌کند و چون منع کردن خدا از کارها محال است، بنابراین صحیح نیست خدا را «عاقل» بنامیم».

اشعری[۵] که حاضر بود، فرصت را مغتنم شمرد و گفت: «بنابراین قاعده نباید خدا

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. وفیات الاعیان ج ۳ ص ۳۹۸؛ طبقات الشافعیه سبکی ج ۲ ص ۲۴۵؛ شرح عقاید نسفی ص ۸.

۴. همان.

۵. ظهر الاسلام ج ۴ صص ۶۸-۶۹؛ نشأة الاشعریه ص ۱۷۷.

را «حکیم» بنامیم، چون این اسم از ریشه «**حکمة اللّجام**» است و آن تکه آهنی است که مانع سرکشی مَرکبها می‌گردد و بدیهی است منع کردن خدا از کاری محال است».

جبائی[1] در حالی که سراسیمه گشته و از جواب فرو مانده بود، پس از لحظه‌ای سکوت بهت‌آور خطاب به اشعری گفت: خوب تو بگو که تفاوت بین این دو اسم چیست؟ چرا استعمال «حکیم» برای خدا جایز است و استعمال «عاقل» جایز نیست؟»

اشعری[2]: در حالی که به نقض یکی از اصول مکتب اعتزال اشاره می‌کرد گفت: «استعمال حکیم برای خدا جایز است و استعمال «عاقل» جایز نیست (نه از روی حکم و قضاوت عقل؛ زیرا عقل را در اینجا حکم و قضاوتی نیست بلکه با توجّه به زبان و فرهنگ عرب[3] که قرآن با آن زبان نازل گردیده است و با توجّه به توقیفی بودن[4] «اسماءالله».

اشعری با این پرس و جوها و نقد و تحقیق‌ها می‌خواست رهبر مکتب را نیز مانند خود متحوّل و در تخریب پایه‌های آن مکتب او را با خود هم‌نوا سازد. ولی تلاش اشعری در این زمینه فایده‌ای نداشت و ناچار تصمیم گرفت که خود به تنهایی هر دو مکتب افراطی و تفریطی عقل‌گرا و نقل‌گرا را مردود نماید و مکتب متعادلی را بر خرابه‌های آنها بنا نهد تا علاوه بر واقع‌گرایی و حق‌گویی، جوامع اسلامی را نیز از تفرّق و اختلاف به وحدت[5] و اتفاق بکشاند. این قصد و نیّت خیر لحظه‌ای از او جدا نمی‌شد و شبها نیز با همین قصد و نیّت به رختخواب می‌رفت و تبلوری از همین قصد و نیّتها را نیز در رؤیاهایش مشاهده می‌کرد. چنانکه طبق روایتی سه مرتبه در[6] دهه‌های اوّل، وسط و آخر ماه رمضان پیامبر ﷺ را در خواب می‌بینند که او را در مورد عقل‌گرایی محض توبیخ می‌کند و به رعایت نصوص آیات، احادیث و راجح‌ترین دلایل عقلی و رعایت هماهنگی در بین نصّ صریح و عقل قاطع امر می‌فرماید و در حالی که این

شورش اشعری علیه تمام مکاتب افراطی و تفریطی

---

۱. همان.

۲.

۳. نشأة الاشعریه ص ۱۷۷؛ ظهر الاسلام ج ۴ صص ۶۸-۶۹.

۴. همان.

۵. حنا الفاخوری: همان ج ۱ ص ۱۴۶.

۶. تبیین کذب المفتری صص ۴۲-۴۳ به نقل از نشأة الاشعریه ص ۱۷۲.

رؤیاها به اجرای تصمیمات اشعری شتاب بیشتری می‌بخشید، شکواهای عامّه مردم[۱] از شیوهٔ تفکّر معتزلیها و خاطرات بسیار تلخ اکثریت جوامع از دوران قدرت آنها و پشتیبانی نکردن دولتهای وقت از مکتبشان، زمینهٔ بسیار مناسبی را جهت شورش علیه آن مکتب آماده کرده بود. اشعری نیز برای اعلان شورش و نقطه انفجار، ماه‌ها، هفته‌ها و روزها را پشت سر گذاشته بود و اکنون به مرحلهٔ دقیقه شماری رسیده است.

اینک روز جمعه و ساعت تجمّع اکثر مردمان اهل بصره در مسجد جامعه[۲] است که ناگاه مردم اشعری (یعنی همان پیشوای بزرگ معتزلیها و جانشین آیندهٔ جبائی رهبر مکتب اعتزال) را می‌بینند که در وسط مسجد بر بالای یک صندلی ایستاده و در حالتی از تصمیم و متانت و قاطعیّت، با صدای بلند خطاب به آن جمعیّت انبوه می‌گوید: «ای مردم! کسانی که از دیدن من و شنیدن صدایم[۳] مرا می‌شناسند می‌دانند من که هستم و کسانی که مرا نمی‌شناسند، اینک خود را با این عبارت به آنان معرفی می‌نمایم: «من ابوالحسن علی‌بن اسماعیل اشعری هستم. قبلاً معتقد[۴] بودم که قرآن مخلوق است و خداوند در جهان دیگر نیز دیده نمی‌شود و من خودم به وجود آورندهٔ کارهای بد خود هستم، ولی خدا مرا به راه حق هدایت داد و باطل بودن آن اعتقادات برایم معلوم گردید و از آنها توبه کردم و آن اعتقادات را مانند همین پوشاک از خود دور کرده‌ام (در این هنگام ردایش[۵] را به تندی از تن خود درآورد و دور انداخت) و چندین کتاب و جزوه را هم به مردم نشان داد و گفت: «در این نوشته‌هایم اشتباهات موجود در مکتب اعتزال و وقاحت و معایب اعتقادات آنها را بیان نموده‌ام و حقانیّت اعتقادات اهل سنت را نیز ثابت کرده‌ام[۶]».

اشعری بعد از آنکه به این صورت و در ملأعام صریح و قاطعانه انصراف خود را از مکتب اعتزال اعلان نمود، بلافاصله تبلیغ مکتب معتدل و واقع گرای خود را آغاز کرد و

---

۱. ظهر الاسلام ج ۴ ص ٦٦.

۲. وفیات الاعیان ج ۲ ص ۴۴٦ به نقل از نشأة الاشعریه ص ۷۴ و دایرة المعارف فرید وجدی ج ۵ ص ۴۰۰.

۳. همان.

۴. حناالفاخوری: همان، ج ۱ ص ۱۴٦؛ طبقات الشافیعه سبکی ج ۲ ص ۲۴۵؛ وفیات الاعیان ج ۲ ص ۴۴٦ به نقل از نشأة الاشعریه ص ۱۷۴.

۵. همان.

٦. همان.

هر چند انتظار می‌رفت که این میانه روی و واقع گرایی موجب کمال محبوبیّت اشعری و گرایش همگان به مکتب او گردد، بر خلاف انتظار اکثر گروهها و رهبران آنها به مبارزه علیه او برخاستند و رهبران مکتب افراطی معتزله و مکتبهای تفریطی حنابله، جبریه و جهمیّه، گاهی از شدت درد نقدهای اشعری، به حدّی عصبانی می‌شدند که از دایره بحثهای علمی خارج گشته و کلمات زشت و ناروایی را دربارهٔ اشعری بر زبان می‌آوردند.

به طوری که عبدالجبّار بن اسد از جمله رهبران معتزله همواره از اشعری به «ابن ابی[1] بشر گمراه!!» نام می‌برد. همانگونه که بعدها ابن حزم اندلسی[2] شدیداً از اشعری بیزار و ابن[3] جوزی حنبلی نیز گفت: «اشعری چهل سال عمر خود را در اعتزال به سر برد و پس از آن چهل سال مقولات دیگر آورد که مردم را گمراه کرد و از راه به در[4] برد»، امّا اشعری، آن نابغهٔ روزگاران، و یکّه‌تاز صحنهٔ نقد اندیشه‌ها که چهل سال را در کار ردّ و قبول آراء و اعتقادات مذاهب به سر برده و هر دو روی همهٔ سکّه‌ها را خوانده، و حق و باطل را در تمام شکلها آزموده است تصمیم گرفته شورش خود را علیه همهٔ مکاتب ضد ادیان سماوی و علیه کلیّه مکاتب افراطی و تفریطی در اصول و فروع مذاهب آغاز نماید به هیچ وجه از آن غبار پراکنیها و نغمه‌های ناموزون نمی‌هراسد و بلکه بسیار آرام، حکیمانه و آگاهانه برای انتشار مکتب واقع‌گرای خویش در تمام جوامع اسلامی و مجامع جهانی برنامه ریزی می‌کند؛ چراکه هیچ مکتبی چه مادّی و چه الهی و از مکاتب الهی چه اسلام، چه نصارا، چه یهود و غیره و از مذاهب اسلامی چه در دایرهٔ اصول دین و اعتقادات و چه در دایرهٔ اصول فقه و فروع عملی، از دید او دور نمانده و همهٔ آنها را زیر ذرّه بین تحقیق خود قرار داده و عمیقاً از آنان بحث کرده است. تا جایی که در رابطه با بحث از آنها و نشان دادن حقایق دین اسلام و بطلان مکاتب مادّی و اشتباهات مذاهب افراطی و تفریطی قریب نود جلد کتاب قطور و متوسط و رساله را تألیف و منتشر نمود و از موضوعات تألیفاتش استنباط می‌شود، که برنامهٔ انتشار مکتبش را چه در اصول دین و چه در اصول فقه بسیار حکیمانه بر قاعدهٔ: «نخست نفی و بعد

تألیفات اشعری در دو مرحلهٔ نفی و اثبات عقاید

---

۱. نشأة الاشعرية ص ۲۳۹.
۲. همان؛ طبقات الشافعیه ج ۲ ص ۲۵۲.
۳. تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری ج ۱ ص ۲۳۴ به نقل از مترجم عربی؛ المنتظم: ابن جوزی ص ۷۱.
۴. همان.

اثبات، و اوّل تخریب و بعد بنا» طرح ریزی کرده است:

أ: در مرحلهٔ نفی و تخریب عقاید باطله، در مرحلهٔ اوّل تئوریهای ضد ادیان سماوی و فرضیه‌های ملحدین[۱]، دهریّین و طبیعیون را، بر مبنای ازلی دانستن جهان (و قدم[۲] عالم) باطل نمود. پس از آن خیالات واهی فلاسفه و تصوّرات ناشیانهٔ اهل تشبه[۳] را مردود کرد و در آن زمینه‌ها کتاب قطور و ارزشمند «الفصول[۴]» را در دوازده بخش مفصّل تألیف نمود و در بخش اوّل آن، مفید بودن[۵] نظر و استدلال و حجت بودن نتایج دلایل عقلی را (که انبوهی از قشریها و متحجّرین آنها را انکار می‌کردند) اثبات نمود. آنگاه با دلایل آشکار عقلی، تئوری ازلی بودن جهان (و قدم عالم) را که سنگ بنای تمام تفکرات ضد دینی بود، به کلّی غلط و خلاف عقل و شعور به شمار آورد و همه شبهاتی را که ابن‌راوندی ضدّ ادیان در کتاب معروف خود به نام «تاج[۶]» ارائه داده بود، مردود نموده بود. همچنین تحت عنوان «سه مقاله در فلسفه» کتابی را تألیف نمود و در آن دلایل ارسطاطالیس را دربارهٔ ویژگیهای آسمانها و جهان به طور کلّی نقض کرد.

آنگاه کتاب ارزشمند «الفنون[۷]» را در ردّ هواداران الحاد، مادّه پرستی، زمان گرایی و دهریگری نوشت و کتابهای «الجسمیه[۸]»، «المجسّمه» و «نقل مذاهب مجسّمه[۹]» را در ردّ توهمات اهل تشبیه و افراد خام و ناآگاهی که خدا را شبیه اجسام و موجودات محسوس و مرئی پنداشته بودند، تألیف نمود.

همچنین کتاب «دهریها»، «پاسخ اعتراضات ملحدین»، «ردّ راوندی دربارهٔ صفات و قرآن»، بخشی از کتاب «الموجز[۱۰]»، «ردّ نصاری[۱۱]»، «ردّ اهل تناسخ»، «مقالات[۱۲]

---

۱. این مطالب عموماً از عنوان کتابهایش استنباط می‌گردد. مانند «مقالات فلاسفه»، «دهریّن» و «المجسّمه».

۲. همان.

۳. همان.

۴. نشأة الاشعریه ص ۱۸۹ به نقل از تبیین کذب المفتری ابن عساکر ص ۱۲۸. ۶۴ کتاب اشعری به قلم اشعری در کتاب «العمد» ذکر گردیده که ابن عساکر همهٔ آنها را در تبیین کذب المفتری صص ۱۲۸-۱۳۷ ذکر کرده است.

۵. نشأة الشعریه صص ۱۸۹-۱۹۰ به نقل از تبین المفتری صص ۱۲۸-۱۲۹.

۶. همان.

۷. نشأة الشعریة ص ۱۹۱.

۸. همان.

۹. همان.

۱۰. الفهرست: ابن الندیم ص ۲۵۷.

۱۱. تبین کذب المفتری صص ۱۲۸-۱۳۷.

۱۲. همان.

فلاسفه»، «جواب اشعری به جبائی دربارهٔ نظر و استدلال»، «استحسان الخوض[1] فی علم الکلام» را تألیف نمود و در مرتبهٔ دوّم (از مرحلهٔ اوّل نفی و تخریب) هر نوع بدعت گرایی و اعمال و اعتقادات نو پیدایی که در عصر پیامبرﷺ و عصر اصحاب وجود نداشتند، همه را مردود به شمار آورد وکتاب مفصل «شرح و تفصیل» و مقدّمه آن، بخش دوازدهم کتاب «الموجز»، «الامامة»، «متشابه[2] قرآن» و کتاب ارزشمند «الجواهر» را در ردّ گروههای بدعت‌گرا و اعمال و عقاید نو پیدا تالیف و منتشر نمود.

ب: در مرحلهٔ اثبات و بنا، در مرتبه اوّل، اصول اساسی بحث و مناظرهٔ علمی و قواعد اساسی علم کلام را همراه دلایل و براهین یقین بخش[3] بیان کرد و در زمینهٔ آنها کتابهای: «ادب جدال»، «ابواب کلام»، «النوادر فی دقایق الکلام»، «جمل المقالات»، «الجوابات عن الصفات»، «الابانه عن اصول الدیانة»، «التوحید و القدر»، «الاستشهاد بالشاهد علی الغایب»، «المختزن[4]» در پاسخ سؤالات واقعی و فرضی، «الادراک»، «المسایل»، «خلق الاعمال»، «الاستطاعة»، «العمد فی جواز رؤیة الله» و «تفسیر هفتاد جلدی[5] از تمام سوره‌ها و آیه‌های قرآن» را تألیف، تصنیف و منتشر نمود.[6]

شورش اشعری و غوغای محافل علمی

دیری نپایید که انتشار کتابهای اشعری بر مبنای نفی و اثبات و تخریب و بنای اندیشه‌ها، غوغاهایی را در محافل علمی جوامع اسلامی به راه انداخت و در برابر جمع کثیری که از مکتب معقول و منقول و واقع گرای او استقبال نمودند وکتابها و رساله‌های او را به دورترین نقاط جهان اسلام می‌رسانیدند، جمعیّت بسیاری نیز از پیروان فلسفهٔ یونان باستان و از معتزلیها و حنبلیهای عراق و شام و ایران و مصر کتابها، رساله‌ها، نامه‌هایی را در اعتراض به اعتقادات اشعری و روش کار او نوشتند و برایش

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. نشأة الاشعریه ص ۱۸۹.
۴. طبقات الشافعیه ج ۲ ص ۲۵۰؛ تعلیق کوثری ص ۱۳٦ به نقل از نشأة الشعریه ص ۱۹۲. بیشتر کتابهایی که در این کتاب از آنها نام برده‌ایم، در کتاب «عمد» تألیف اشعری و «بقیه» ابن فورک از آنها نام برده شده و نشأة الاشعریه نیز از آنها بحث کرده است.
۵. نشأة الاشعریه ص ۱۹۲ به نقل از کوثری ص ۱۳٦. مقریزی؛ مجله تراث الانسانیه؛ دکتر فؤاد اهوانی ج ۵ ص ۳٦۲.
٦. نشأة الاشعریة ص ۱۹۱.

فرستادند و اشعری در نهایت متانت و واقع‌نگری تمام، به اعتراضهای آنان پاسخ داد و به صورت کتابها و رساله‌های زیر برای آنان فرستاد: «جواب طبریین»، «جواب خراسانیها»، «جواب ارجانیها»، «جواب عمّانیها»، «جواب دمشقیها»، «جواب رامهُرمزیها»، «جواب اهل فارس»، «جواب السرافین»، «جواب جرجانیین»، «جواب الواسطیین» و کتاب «جواب مصریّین».

علاوه بر این نامه‌ها و کتابهای اعتراضیّه که از طرف محافل علمی شهرهای عراق و ایران و شام و مصر به بصره سرازیر می‌گردیدند و در پاسخ آنها کتابها و رساله‌هایی نوشته می‌شد و منتشر می‌گردید، شخصیتهای علمی و رهبران گروه‌ها نیز کتابها و رساله‌هایی در اعتراض به اعتقادات اشعری و روش کار او نیز به بصره می‌رسید.

اشعری هم در جواب آنان کتابهایی از جمله کتاب «ردّ اصول جبائی [۱]»، «ردّ بلخی [۲]»، «ردّ خالدی»، «ردّ اللطیف اسکافی»، «رد عباد بن سلیمان»، «ردّ علی بن عیسی»، «ردّ داود بن علی» و کتاب «ردّ بلخی و جبائی» در مورد تحریفاتی که در تاویل قرآن بعمل آورده‌اند را تألیف و منتشر نمود.

تألیفات اشعری در اصول فقه

همان گونه که قبلاً اشاره نمودیم، شورش اشعری تنها علیه مکاتب افراطی و تفریطی عقاید دینی نبود، بلکه شامل مکاتب افراطی و تفریطی فروع نیز می‌گردید و بعد از انتخاب مذهب امام شافعی ﷺ که یک مکتب معتدل فروعی و واسطهٔ بین [۳] مذاهب عقل گرای حنفی و نقل گرای مالکی بود و شبیه مکتب اشعری در مسائل اعتقادی بود، در جهت تقویت آن مذهب معتدل کتابهای «اجتهاد [۴]»، «قیاس»، «اجتهاد و تخصیص»، «احتجاج»، «الاخبار [۵]» و کتاب «وقوف و عموم» را تألیف و منتشر نمود.

از تحقیقات گذشته معلوم می‌شود که قیام اشعری تنها در مقابل معتزلیها و مکتب علم زدهٔ اعتزال نبود و به هیچ وجه جنبهٔ صنفی، محلّی، موضعی و زمانی و مکانی را

---

۱. نشأة الاشعریه ص ۱۹۰.
۲. همان.
۳. مناقب شافعی: فخرالدین رازی به نقل از الشافعی ابوزهره ص ۳۱.
۴. تبین کذب المفتری صص ۱۲۸-۱۳۷ به نقل از العمر تألیف اشعری.
۵. همان.

نداشت، بلکه شورشی بود ـ قبل از هر چیز ـ علیه بی تفاوتی و پوچگرایی فیلسوف نماها و همهٔ کسانی که زیر طیلسان فلسفه تیشه به ریشهٔ اعتقادات دینی می‌زدند و الحاد، دهریگری و طبیعت پرستی را اوج روشنفکری و خردگرایی می‌پنداشتند، و در درجهٔ دوّم علیه گروههایی که زیر نقاب تقدّس مآبی و تظاهر به زهد و پارسایی و اصالت‌گرایی، تصورات واهی خودشان را به عنوان مطالب اسلامی معرفی می‌کردند و در درجه سوّم علیه گروههای علم زده و بیماری بود که راه و چاه را از هم نشناخته و در تار و پود پندارهای خود آرمیده و از پیمودن صراط مستقیم وحی سماوی باز مانده بودند، و در درجهٔ چهارم علیه «اخباریون» بود که برای عقل ارزش چندانی قائل نبودند و علیه عقلیونی بود که از اخبار استفاده چندانی نمی‌کردند و همان گونه که قبلاً بیان گردید، اشعری در جهت پیشبرد شورش خویش حدود نود کتاب و رساله را تألیف نمود و انتشار داد، امّا امروز از آن همه کتابهای تنها سه کتاب و دو رسالهٔ او در دسترس مردم هستند که به شرح زیر چاپ و منتشر گردیده‌اند:

کتابهای بر جا مانده از اشعری

۱ ـ **اَلابانه عَن اصولِ الدّیانه**[1]: این کتاب در سال ۱۳۲۱ هجری قمری، در حیدر آباد هند و بعد از آن در قاهره در سال ۱۳۴۸ هجری قمری چاپ شده است و «کلین» در سال ۱۹۴۰ آن را به انگلیسی[2] ترجمه کرده است و «گلدزیهر[3]» آلمانی آن را در شمار یکی از موفق‌ترین کتب مربوط به عقاید اسلامی ذکر کرده است. ابن عساکر نیز در کتاب «تبیین کذب المفتری» برای نمونه دو فصل اوّل این کتاب را آورده[4] و از اهمیّت و مقام والای آن کتاب نزد دانشمندان اشاعره بحث[5] می‌کند.

۲ ـ **اَللُّمَع**[6]: بار اوّل ریچارد یوسف مکارتی عیسوی در سال ۱۹۵۳ میلادی در بیروت[7] این کتاب را چاپ کرد و بار دوّم دکتر حموده زکی غرابه در قاهره در سال ۱۹۵۵ آن را تصحیح و مجدّدًا به[8] چاپ رساند.

---

۱. مقدمهٔ مقالات الاسلامین ترجمهٔ دکتر محسن مؤیّدی ص ۴.

۲. همان. ۳. گلدزیهر: العقیده و الشریعة ص ۱۲۲.

۴. تبیین کذب المفتری ص ۱۲۸. ۵. همان.

٦. مذاهب الاسلامیین عبدالرحمن بدوی ج ۱ ص ۵۲۸.

۷. همان. ۸. همان.

۳ ـ **مقالات الاسلامیین**[1] **و اختلاف المصلّین**: این کتاب در استانبول در فاصلهٔ سالهای[2] ۱۹۲۹ و ۱۹۳۰ ضمن مجموعه «النشریات الاسلامیة» در دو جلد به وسیلهٔ «هالموت ریتر» چاپ[3] و منتشر گردید و محی‌الدین[4] عبدالحمید در قاهره در سالهای ۱۹۵۰[5] و ۱۹۵۴ آن را در دو جلد چاپ و منتشر نمود. کتاب مقالات الاسلامیین شامل کلّیه فرقه‌های اسلامی است و اشعری در نهایت صداقت[6] و امانت[7] از آن فرقه‌ها بحث کرده است. این کتاب در سال ۱۳۶۲ هجری شمسی در تهران به وسیله سیدمحسن مویّدی به فارسی ترجمه شده است.

۴ - **رسالة فی استحسان الخوض**[8] **فی علم الکلام**: این رساله نیز در سال ۱۳۲۳ هجری قمری و بار دیگر در سال[9] ۱۳۴۴ قمری چاپ شده است.

۵ - **رساله برای اهل ثغر در باب الابواب**: این رساله را قوام الدّین در جلد هفتم مجموعهٔ دانشکدهٔ الهیات قاهره[10] در سال ۱۹۲۸ میلادی منتشر کرده است.

قضاوتهای غیرعادلانه دربارهٔ شیخ اشعری

تحقیقات و بررسی‌های گذشته نشان داد که اساسی‌ترین علّت تکوین مکتب اشعری این بود که شیخ اشعری همانگونه که از تفریط و تحجّر حنابله بیزار بود و دهها سال در سنگر اعتزال با تفریط حنابله مبارزه کرده بود، از افراط و علم‌زدگی معتزله نیز منزجر گردید و می‌خواست بقیّه عمر خود را در راه مبارزه با آن مصروف نماید و به همین منظور، مکتب معتدل و متوسط اعتقادی خود را - در حالی که به مکتب معتدل و متوسط فقهی شافعی گره زده بود - بر محافل اسلامی عرضه نمود.

همین ویژگی اعتدال و میانه‌روی، چه در آغاز امر و چه در آینده، از یک طرف موجب برانگیختن خشم و خشونتهای شدید معتزلیهای افراطی و حنابلهٔ تفریطی گردید

---

۱. مقدمه مقالات الاسلامیین ص ۵؛ مذاهب الاسلامیین دکتر عبدالرحمن بدوی، ج ۱ ص ۵۲۴.

۲. همان. ۳. همان.

۴. محی‌الدین همان نسخهٔ (هالموت ریتر مستشرق آلمانی متولد ۱۸۹۱ میلادی (المستشرقون ج ۲ ص ۷۹۶) را تجدید چاپ کرده است. ۵. همان.

۶. مقدّمه مقالات الاسلامیین ص ۵. ۷. همان.

۸. مذاهب الاسلامیین دکتر عبدالرحمن بدوی ج ۱ ص ۵۲۰؛ یاقوت حموی معجم البلدان ج ۲ ص ۷۹۶.

۹. همان. ۱۰. همان.

و عبدالجباربن اسد معتزلی، اشعری را «ابن بشر گمراه» نام می‌برد و برخی از آنها شیخ اشعری را به مشبهه و مجسّمه بودن متّهم می‌کردند.[۱] ابن جوزی حنبلی نیز می‌گفت: «اشعری چهل سال معتزلی بود و بعداً مقولات دیگری آورد و مردم را گمراه کرد و آنها را از راه به در برد.[۲]

از طرف دیگر همین ویژگی اعتدال و میانه‌روی موجب گردید که چهره‌های بس درخشانی از علم و فقاهت، امثال ابوبکر باقلانی، قفّال، امام الحرمین، غزالی و امام رازی از آن مکتب استقبال نمودند و حکومتهای عبّاسی نیز در ترویج و انتشار آن کوششهایی را مبذول داشتند. با این حال این مکتب در آغاز امر دچار حالتی از رکود و وقفه گردید؛ زیرا ظهور آن مصادف بود با روزگار ضعف و زبونی حکومتهای عباسی و دوران بحرانها و تجزیهٔ کشورهای اسلامی، که از طرفی خلفای فاطمیه، مصر و شام را تصرف نموده و شهر قاهره[۳] را بنا کرده و آنجا را پایتخت خویش قرار داده بودند و از طرف دیگر امویان اندلس در غرب جهان اسلام حکومت مستقلی را تشکیل داده و بر اسپانیای بزرگ حکومت می‌کردند و شهر «قرطبه»[۴] را پایتخت خویش قرار داده بودند. سلاطین آل بویه نیز علاوه بر اینکه بر تمام شهرهای ایران و عراق عرب و عراق عجم حکومت می‌کردند، بر مقرّ خلافت عباسیان (یعنی بغداد) و حتی بر شخص خلیفهٔ عباسی نیز نظارت داشتند و عزل و نصب خلفای عباسی زیر سایهٔ شمشیرهای آنان صورت می‌گرفت.

دوران رکود و وقفهٔ مکتب اشعری

همانگونه در سال ۳۳۲ که دو سال از وفات شیخ اشعری گذشته بود، معزّالدوله[۵] دیلمی از آل بویه با سپاه عظیم خویش وارد بغداد گردید و یکسره به قصر خلافت رفت و

---

۱. نشأة الأشعريه: صص ۲۳۹ و ۲۰۴.

۲. آدام متز: تمدن اسلامی در قرن چهارم، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، ج ۱ ص ۲۳۴، امیرکبیر، تهران.

۳. دایرة المعارف فرید وجدی ج ۹ ص ۷۳.

۴. همان فرید وجدی ج ۷ ص ۷۵۲ توضیح می‌دهد که در حدود سال ششصد هجری به تصرف مسیحیها درآمد و مسجد قدیمی آن «به طول صدو پنجاه متر و عرض شصت متر و یکهزار و نود و سه ستون و نوزده دروازه» هنوز هم باقی است و به عنوان آثار باستانی از آن نگهداری می‌شود.

۵. البدایه و النهایه ج ۱۱ ص ۲۳۶.

در همان حالی که در مقابل خلیفهٔ عباسی «مستکفی» بر تختی نشسته بود، به دو نفر از سپاهیان دیلمی دستور داد که آن خلیفهٔ بی‌قدر و قیمت را از تخت خلافت پایین آورده و چشمانش را میل کشیدند[1] و کور کردند و روانه زندان نمودند و «المطیع لله» فرزند «مقتدر بالله» را به جای او نشاندند.[2]

در دوره‌های بحرانی که خلفای عبّاسی و طرفداران اهل سنّت تا این اندازه دست نشانده و فاقد قدرت بودند و قدرت‌مداران نیز چه در آسیا و چه در آفریقا، یعنی سلاطین آل بویه و خلفای فاطمی از مکتب خاص خود پیروی می‌کردند، و همان‌گونه که به خاطر اهل سنت که اکثریّت عظیمی بودند مکتب اشعری را تضعیف نمی‌کردند، همچنین به خاطر مکتب خویش او را نیز تقویت نمی‌نمودند. به همین جهت مکتب اشعری با آن همه جذّابیتی که داشت و مقدّر بود بعدها مکتب رسمی اکثریّت قاطع مسلمانان جهان گردد، بسیار به کندی پیش می‌رفت. تا جایی که حتی در سال ۳۸۰[3] که حدود پنجاه سال از وفات شیخ اشعری گذشته بود، هنوز در تمام عراق هم انتشار[4] نیافته بود.

آغاز فراز و نشیب‌های مکتب کلامی اشعری

در سال ۳۷۱[5] که بهاءالدوله پسر عضدالدوله از آل‌بویه، با یک کودتای سفید خلیفهٔ بی‌لیاقت عباسی «الطایع‌لله»[6] را از تخت خلافت پایین آورد و «القادربالله» را به جای او نشاند، هر چند این خلیفه نیز در آغاز کار دست نشاندهٔ آل‌بویه و در سایه شمشیر آنان به قدرت رسیده بود، امّا به سبب شجاعت و شهامت و حکمت و فراست خاصّی که داشت[7] دیری نپایید که به مرکز دایرهٔ خلافت مبدّل و در اجرای خواسته‌های خویش دارای تسلّط و اقتدار و استقلال تام و کاملی گردید و چون فردی باتقوا و پرهیزگار بود و با عیش و عشرتها میانه‌ای نداشت و شخصیّت تحصیلکرده[8] و عالم و آگاه به اسناد و مدارکِ مکاتب و دلایل عقلی و نقلی اسلامی بود، آنچنان شیفته

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری ج ۱ ص ۲۳۵ به نقل از گلدزیهر ج ۸ ص ۶۲.

۴. همان.

۵. البدایه و النهایه ج ۱۱ صص ۳۲۹-۳۳۰.

۶. همان. ۷. همان.

۸. همان.

مکتب کلامی اشعری و مذهب فقهی شافعی گردید که تمام توان خود را در ترویج و گسترش آنها مبذول نمود. این بود که در سال ۴۳۳ جهت اتحاد جوامع اسلامی و رفع تنشها و اختلافات مسلمین «القادر بالله» شخصاً فشرده‌ای از عقاید[1] کلامی شیخ اشعری را به صورت جزوه‌ای درآورد و به منظور حصول اطمینان کامل از مطابقت آن با مکتب کلامی اشعری آن را به مهر و امضای فقها[2] و متکلّمین آن زمان رسانید و برای رسمی نشان دادن آن نام و عنوانِ «الاعتقاد القادریّ» را بر آن نهاد و طیّ بخشنامه‌های مؤکد دستور داد که آن جزوه در تمام قلمرو حکومت عباسی تدریس و محتوای آن نیز به عامّه مردم تعلیم گردد و اینک ترجمهٔ آن جزوه از متن عربی آن که ابن‌جوزی[3] آن را در کتاب خود المنتظم نقل کرده است در اینجا آورده می‌شود.[4]

«عقاید قادریّه» در قلمرو حکومت عباسیان

«بر انسان واجب است[5] که بداند خدا یکتا و بی‌همتاست، نزاید و زاده نشده و همانند ندارد، همسر نگرفته و فرزند برنگزیده و در پادشاهی بی‌انباز است. اول و آخر است و بی‌آغاز و بی‌پایان و توانا بر هر چیز است و از هیچ چیز عاجز نیست. چون چیزی را اراده کند، می‌گوید باش! و می‌شود، از همه چیز بی‌نیاز است. آنکه خدایی جز او نیست، زنده و پاینده و بر پا دارندهٔ هستی که نمی‌خوابد و چرت نمی‌زند می‌خوراند و نمی‌خورد. از تنهایی دلگیر نمی‌شود و به چیزی اُنس نمی‌گیرد. توانگر است و بی‌نیاز. با گذشت زمان فرسوده نشود و کهنه نگردد؛ چراکه خود آفریدگار زمانها و روزگاران و روز و شب و تاریکی و روشنایی و آسمانها و زمین و خشکی و دریا و هر چه در آنها از مرده و زنده هست، می‌باشد.

پروردگار ما یکتا است. چیزی با او نبود و در مکان[6] جای نداشته، همه چیز را به قدرت خویش آفریده است و بی‌هیچ نیازی عرش را پدید آورده و بر آن مستقر شده -

---

۱. المنتظم ابن جوزی ص ۱۹۵ به نقل از تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری ص ۲۳۶.

۲. همان.

۳. تمدن اسلامی در قرن چهارم، ج ۱ ص ۲۳۶.

۴. المنتظم صص ۱۹۵-۱۹۶.

۵. ترجمه جزوهٔ اعتقادی قادریه که عربی آن در المنتظم ابن جوزی صص ۱۹۵-۱۹۶ آمده و ترجمهٔ فارسی آن نیز در ترجمهٔ تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری تألیف «آدم متر» ترجمهٔ علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو.

۶. همان.

آن گونه که خود خواسته و دانسته - نه چنان که مردم برای آسایش بر آن می‌نشینند. اوست گرداندهٔ آسمانها و زمین و خشک و تر و هر چه در آنها است. جز او گرداننده و نگهدارنده‌ای نیست. روزی می‌دهد، بیمار می‌کند، شفا می‌بخشد، می‌میراند و زنده می‌سازد و همهٔ مخلوقات از فرشتگان و پیامبران تا مردم عادی همگی عاجزند. توانایی خدا خاصّ اوست و علمش ازلی و نیاموخته و نیندوخته است بینا و شنواست. چنانکه خود داند و هیچ کس کیفیّت آن نشناسد. سخنگوست، امّا نه به وسیلهٔ و ابزار و زبان، چنان که مخلوقات سخن گویند. او را وصف نتوان کرد جز با کلماتی که خود فرموده یا پیامبرش ستوده است[1] و همهٔ صفات الهی که در قرآن و سخن پیامبر آمده حقیقی است نه مجازی.

همچنین بر هر مسلمان واجب[2] است بداند که کلام خدا مخلوق نیست. خدا به نوعی سخن گفته و به جبرئیل شنوانده است و جبرئیل آن را برای محمد ﷺ آورده و فرو خوانده، و محمد ﷺ بر اصحاب خوانده است و اصحاب به امّت رسانیده‌اند.

کلام خدا به اینکه از زبان مخلوقات خوانده شود مخلوق نگردد. چون عیناً کلام خداست و به هر صورت - بر زبان و در یاد و بر کاغذ و در گوش - قدیم است و غیرمخلوق و هر که در هر حالت گوید آن مخلوق است، کافر باشد و اگر توبه نکند خونش حلال است.

علاوه بر این بر مسلمان واجب است بداند که ایمان عبارت است از گفتار و کردار و نیّت. گفتار به زبان است و عمل به اعضا، امّا ایمان و تصدیق درجات کم و زیاد دارد. با طاعت بیفزاید و با معصیت بکاهد و دارای اقسام و مراتبی است. بالاترین آن «لااِلهَ‌الّاالله» و فروترین آن بر کنار کردن مانعی است از راه مسلمانان و حیا از ایمان است.

اگر ایمان پیکری باشد، صبر سرِ اوست و انسان از سرنوشت سعادت یا شقاوت و انجام (کار) خویش بی‌خبر است. به همین جهت است که گوئیم: فلانی ان‌شاءالله مؤمن است، یا امیدوارم مؤمن باشد، و این کلمات از روی شک و تردید و به حال آن شخص زیانبخش نیست؛ چرا که سرانجام کار از ما پنهان است و نیز همهٔ کارها که برای نزدیکی

---

۱. همان.

۲. بقیه ترجمه «عقاید قادریه» که عربی آن در المنتظم ابن جوزی صص ۱۹۵-۱۹۶ نقل شده و ترجمهٔ فارسی آن در « تمدن اسلامی در قرن چهارم» ترجمهٔ علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو نقل شده است.

به خدا و فقط برای خدا انجام شود، از قبیل واجبات و مستحبات و احکام، همه جزء ایمان و مربوط به ایمان است و ایمان را نهایت نیست چه فضایل و انواع طاعات هرگز پایان نپذیرد.

بر هر مسلمان واجب است همهٔ اصحاب پیامبر را دوست بدارد و معتقد باشد از همه بهتر و برتر به ترتیب ابوبکر، عمر، عثمان و علی بوده‌اند و آن ده تن که پیامبر به بهشت بشارتشان داد، همه بهشتیند و همهٔ زنان پیامبر آمرزیده و هر که عایشه را دشنام دهد از اسلام[1] بهره‌ای ندارد و در باب معاویه نیز جز نیکی نمی‌گوییم و وارد منازعات صحابهٔ پیغمبر نمی‌شویم و جملگی را رحمت می‌فرستیم چنانکه در قرآن آمده است:

﴿وَالَّذِينَ جَاءُ وا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنا اغْفِرْلَنا وَ لِإِخْوانِنا الَّذِينَ سَبَقُونا بِالْإِيمانِ، وَ لا تَجْعَل فِي قُلُوبِنا غِلاً لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنا اِنَّکَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ[2]﴾

کسانی که بعد از مهاجرین و انصار[3] می‌آیند می‌گویند: پروردگارا! ما را و برادران ما را، که در ایمان آوردن بر ما پیشی گرفته‌اند، بیامرز، و کینه‌ای نسبت به مؤمنان در دلهایمان جای مده، پروردگارا! تو دارای رأفت و رحمت فراوانی هستی»

و همچنان که در قرآن آمده است:

﴿وَ نَزَعْنَا مٰا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَاناً عَلىٰ سُرُرٍ مُتَقٰابِلِينَ﴾[4]

و کینه‌توزی و دشمنی را از سینه‌هایشان بیرون کشیده‌ایم و برادروار بر تختهایی روبه‌روی هم می‌نشینند».

همچنین جز با ترک نماز کس را نتوان کافر خواند و هر کسی سالم و آزاد باشد و بی‌هیچ عذری بنشیند تا وقت نماز بگذرد کافر است. هر چند منکر وجوب آن هم نباشد و به فرمودهٔ پیغمبر ﷺ «فاصله بنده با کافر ترک نماز است، هر که نماز ادا نکند و انجام ندهد کافر می‌شود و کافر می‌ماند تا توبه کند و اعاده نماید و اگر پیش از توبه بمیرد بر وی نماز میّت خوانده نشود و با فرعون و هامان و قارون و اُبیّ بن خلف (منافق معروف زمان پیامبر ﷺ) محشور گردد، امّا ترک دیگر اعمال بدون انکار وجوب آن کفر نیست و فسق است.

---

۱. همان. ۲. حشر / ۱۰.

۳. در البدایه و النهایه ج ۱۲ ص ۵۳ نیز از اعتقاد قادری بحث شده است.

۴. حجر / ۴۷.

این است عقاید اهل سنت و جماعت، که هر که بدان متمسّک شود آشکارا بر حق است و در راه روشن دین، و می‌توان ان‌شاءالله امیدوار بود، از جهنّم برهد و به بهشت برود. پیغمبر ﷺ فرمود: دین یعنی خلوص و خیرخواهی» پرسیدند خلوص نسبت به چه کسی؟ فرمود نسبت به خدا و قرآن و پیامبر و پیشوایان دین و همهٔ مسلمین».

نیز فرمود: «هر بنده‌ای که موعظه‌ای خدایی و دینی بدو رسد، اگر با تشکر بپذیرد نعمتی است رسیده[1] و اگر نه حجّت خداست بر او که با نپذیرفتن آن نصیحت، گناهی بر گناهانش افزود می‌شود و خشم خدا را بیشتر متوجّه خود ساخته است.

خدا ما را سپاسگزارنده و به یاد دارندهٔ نعمتهای خویش قرار دهد و در زمرهٔ متوسلین به دین خدا جا دهد و ما و همهٔ مسلمانان را بیامرزد»

تلاش سلطان محمود غزنوی در راه ترویج مکتب اشعری

در سالهای ۴۰۰ تا ۴۲۱ که سلطان محمود، سلطان مقتدر غزنویان، بر استانهای شرق ایران، خراسان بزرگ، افغانستان، بخشی از هندوستان و بر مغرب و جنوب ایران حکومت می‌کرد، و با هزینه چهل میلیارد[2] تومان پلی را بر روی جیحون بست و با نیروی زرهی چهار صد[3] فیل جنگی، بارها به هندوستان حمله کرد و بتخانه‌ها را ویران ساخت، در آغاز امر بر مکتب ماتریدی و مذهب حنفی بود. سپس با راهنمایی قفّال مروزی به مکتب اشعری و مذهب شافعی گروید و در جهت پیروی از فرمانهای خلیفهٔ وقت عباسی، یعنی «القادر بالله» که سلطان محمود به نام او در تمام قلمرو حکومت خود خطبه می‌خواند، بدون جلوگیری از پیشرفت بقیّه مکاتب و مذاهب، در ترویج مکتب اشعری و مذهب شافعی تا آنجا تلاش می‌کرد که هر گروهی یا هر شخصیّتی سنگ راه پیشرفت آن مکتب و آن مذهب می‌بود، او را شدیداً مجازات[4] می‌کرد.

---

۱. همان.

۲. ر.ک: البدایه و النهایه ج ۱۲ ص ۳۲ که زیر عنوان (الملک الکبیر العادل) از او بحث شده و از تقوی و پرهیزگار و ترویج شعایر اسلامی به وسیلهٔ او بحث نمود، و در همان جلد و همان صفحه پیروی او را از مذهب شافعی و اطاعت او از «القادر بالله» و بقیّه مطالب را نوشته است.

۳. همان.

۴. تمدن اسلامی ج ۱ ص ۳۶۰ به نقل از المنتظم ابن الجوزی ص ۱۶۵.

این بود که در اندک زمانی آن مکتب و مذهب را در تمام قلمرو خود منتشر ساخت و فرهیختگان و دانشمندان پُر آوازه‌ای مانند قفّال مروزی، ابن فورک، ابوبکر باقلانی، ابواسحاق اسفرائنی، حافظ جرجانی، ابوالحسن سکری و ابومنصور نیشابوری، در آن فضای آزاد و شکفتن افکار و عقاید، مذهب شافعی و مکتب کلامی اشعری را گسترش بخشیدند.

در زمان مسعود غزنوی جانشین سلطان محمود نیز رواج و گسترش آن مکتب و مذهب ادامه داشت و علما و فضلای بزرگواری به ظهور رسیدند، امّا در سال ۴۳۰ که طغرل سلجوقی سپاه مسعود را در (نسا) شکست داد و وارد نیشابور گردید و خطبه به نام او خوانده شد و گرگان، طبرستان، ری، همدان، اصفهان و آذربایجان را نیز تسخیر نمود عمیدالملک کُندری را به وزارت برگزید.

تلاش عمید الملک در تضعیف مکتب اشعری

این وزیر که خود حنفی بود بر اثر اشتباه عمدی[1] یا غیرعمدی در فهمیدن فرمان طغرل که دستور داده بود: «علیه بددینان[2] اقدامات جدّی به عمل آورد» تمام پیروان مکتب اشعری و مذهب شافعی را زیر فشار و اذیت و آزارهای شدیدی قرار داد و طی یک حکم رسمی، تمام دانشمندان اشعری را از تدریس در مدارس و وعظ در مساجد ممنوع نمود و حتی در نمازهای جمعه آنان را لعن می‌کردند و دانشمندان و فضلای اشاعره و شافعیّه، به منظور حفظ جان و صیانت حیثیّت خویش در مخفی‌گاهها به سر[3] می‌بردند.

به طوری که (ابوالمعالی جوینی) که در آن هنگام عنوان رهبری آن مکتب و مذهب را داشت در سال ۴۵۲ به ناچار از وطنش (نیشابور) به بغداد مهاجرت[4] کرد، امّا هنوز غبار راه از عبا و عمّامه‌اش نزدوده بود، که سپاه عظیم طغرل[5]، در زیر ابرهایی از غبار و جرقهٔ سمّ اسبان اصیل و غرش رعدآسای سوارکاران ایرانی، برحسب تقاضای خلیفه عباسی «القائم بامرالله» جهت سرکوبی ماجراجویان «بساسیر»[6] به بغداد ریختند و بعد از

---

۱. مونتگمری وات: فلسفه و کلام اسلامی ص ۱۲۵.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. البدایه و النهایه ج ۱۲ صص ۷۱ و ۱۳۷؛ مونتگمری وات ص ۱۲۵.

٦. همان.

رفع خطر «بساسیر» و قتل آخرین امرای آل‌بویه، یعنی «الملک الرّحیم» حالتی شبیه حکومتِ نظامی بر بغداد حکمفرما گردید و فرمانهای مقام وزارت «عمیدالملک کندری» در بغداد نیز قابل اجرا بود[۱].

ابوالمعالی رهبر مکتب اشعری و مذهب شافعی از ترس جان خویش و به منظور حفظ حیثیت خویش ناچار از بغداد نیز مهاجرت کرد و به حجاز پناه برد و مدّت[۲] چهار سال در آنجا ماند و در حرم مکّه و مدینه به تدریس و تعلیم معارف اسلامی پرداخت و به «امام الحرمین» ملقب گردید و در سال ۴۵۵ که آلب‌ارسلان برادر زادهٔ طغرل به سلطنت رسید، به علّت خیانتی که از عمیدالملک کندری مشاهده نموده بود «که گویا سعی کرده بود برادرزاده دیگر طغرل (سلیمان) را به سلطنت برساند» وی را به مرو تبعید کرده و پس از یک سال هم او را به قتل رسانید و خواجه نظام الملک را به وزارت خود منصوب نمود و بار دیگر نسیم آزادی[۳] وزید و بهار شکوفایی گلهای امید اشاعره و شافعیه فرا رسید و نظام‌الملک علاوه بر اینکه با عمیدالملک کندری رقابت شخصی داشت[۴] و می‌خواست همهٔ رشته‌های او را پنبه نماید، قبل از وزارت نیز با اشعریان و شافعیان روابط دوستی داشت[۵] و بر اثر علم و فضل و آگاهیهای عمیقی که از اسناد و مدارک مکاتب و مذاهب اسلامی داشت، مکتب و مذهب معقول و منقول و میانه‌رو اشعری و شافعی را انتخاب نمود و جذب آنها گردید و در نخستین روزهای تصدّی صدارتش همهٔ ممنوعیتها را نسبت به اشاعره الغا نمود[٦] و محافل دانشمندان اشعری را گرامی داشت و مدارس تعلیم آنان را رونق بخشید و علما و دانشمندان عموماً از مخفی‌گاهها بیرون آمدند و مهاجرین و از جمله ابوالمعالی جوینی بعد از چهارسال[۷] زندگی در دیار غربت و تعلیم و تدریس معارف اسلامی در مکه و مدینه با لقب «امام الحرمین» به وطن خود نیشابور[۸] برگشت و در آنجا به تدریس و تعلیم معارف اسلامی

تلاش نظام الملک در ترویج مکتب اشعری

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. همان.
۴. مونتگمری وات: همان، ص ۱۲۵.
۵. همان.
٦. همان.
۷. البدایه و النهایه ج ۱۲ ص ۱۳۷.
۸. همان.

سرگرم گردید.

نظام الملک آن وزیر کاردان و دانش‌پرور و مقتدر حکومت سلجوقیان، در جهت بقا و پیشرفت آن مکتب و مذهب به تبلیغات و تشویقات موضعی و مقطعی اکتفا نکرد، بلکه تدابیر درازمدتی [1] را در جهت تثبیت و بقای آنها در پیش گرفت. به این صورت که مدارس بسیار بزرگ و وسیعی را در شهرهای بزرگ قلمرو حکومت سلجوقیان تأسیس نمود که پاره‌ای از نظامات آنها قرنها بعد سرمشق دانشگاههای اروپا گردید و آنها را «نظامیّه» نامید. مانند «نظامیّهٔ بغداد [2]، نظامیّهٔ بلخ و نیشابور و نظامیّه‌های هرات، طبرستان، اصفهان، بصره، موصل، مرو و آمل» [3] و در حالی که تحصیلات را از آغاز تا پایان در آن نظامیّه‌ها برای پیروان همهٔ مکاتب و مذاهب مجانی وبدون هزینه اعلان نموده بودند، تدریس در آن نظامیّه‌ها را مخصوص دانشمندان پیرو شیخ اشعری و امام شافعی مقرّر کرده بودند، و از این راه آن مکتب و مذهب در تمام کشورهای خاورمیانه «ایران، افغانستان، هندوستان و پاکستان» ترویج گردید و در اواخر قرن پنجم «محمدبن [4] تومرت» یکی از تحصیلکردگان نظامیّه بغداد و از شاگردان امام محمدغزالی [5] به هنگام

رواج مکتب اشعری در اندلس، مراکش، مصر و شام

برگشتن به مغرب و تأسیس گروه «موحّدین» [6] و تصرف مراکش و اندلس، مکتب اشعری و مذهب شافعی را در آن سامان ترویج داد [7] و بعداً قیروان [8] و جزیره سیسیل [9] نیز پیرو آن مکتب و مذهب شدند، و در اوایل قرن ششم سلطان صلاح الدین ایوبی که سلسلهٔ خلفای فاطمی را از مصر منقرض نمود، مکتب اشعری و مذهب شافعی را در مصر و شام (اردن، بیروت و

---

۱. منتگمری وات: همان، ص ۱۲۵.

۲. صفا، دکتر ذبیح‌الله: تاریخ ادبیات ایران ج ۲ ص ۲۳۴ به نقل از طبقات الشافعیّه (نظام الملک).

۳. همان.

۴. ظهرالاسلام ج ۴ ص ۹۸؛ البدایه و النهایه ج ۱۲ صص ۱۹۹-۲۰۰.

۵. همان. ٦. همان.

۷. همان.

۸. تمدن اسلامی در قرن چهارم ج ۱ ص ۲۳۵.

۹. همان.

فلسطین) رواج داد و در تمام دادگستریهای آن کشورها، قاضیان شافعی را متصدی امور قضایی نمود.

توضیح اینکه در اواخر قرن سوّم، خلفای[۱] فاطمی در آفریقا علیه حکومت عبّاسی قیام کردند و در زمان یکی از آنان یعنی «المعزّلدین[۲] الله» مصر را نیز فتح کردند و شهر «قاهره»[۳] را از اساس بنا نمودند و پایتخت خویش قرار دادند، دیری نپایید که شهرهای شام را نیز بر متصرفات خویش افزودند و نزدیک به دو قرن و نیم بر مصر و شامات حکومت نمودند.

آنها در دوران حکومت خویش نسبت به اهل سنّت از هیچ مزاحمتی دریغ نکرده و هرگونه اذیت و آزار را نسبت به آنان روا می‌دانستند. در سال ۵٦۸ که صلاح الدین ایوبی آن سلسله را منقرض[۴] نمود علاوه بر رفع ممنوعیّتها و دفع آزار و اذیتها، مکتب اشعری و مذهب شافعی را در تمام مصر و شهرهای شام ترویج نمود[۵].

اکنون نظر به اینکه در قرنهای گذشته برخی از خلفای عباسی و برخی از امرا و

صلاح الدّین ایّوبی و منشور اتحاد جوامع اسلامی

وزراء آتش جنگ و جدال مذاهب را دامن زده و بخشی از مصالح مهم مسلمانان را طعمهٔ حریق این آتشها کرده بودند و خاطره‌های تلخ قتل و شکنجه و تهدید و اذیتهای مأمون[٦]، معتصم[۷]، واثق و قادری‌ها و کُندری‌ها نسبت به کسانی که از قدیم بودن یا حادث بودن حروف و کلماتِ کلام خدا بحث می‌کردند، ذایقه جوامع اسلامی را به شدّت آزار می‌داد. بنابراین سلطان صلاح‌الدین، صلاح دانست که در جهت مصلحت دین و دنیای مسلمین و ایجاد اتحاد و یگانگی جوامع اسلامی، منشوری را منتشر نماید که به موجب آن در عین اینکه - مسلمانان در انتخاب مکتب و مذهب دلخواه خویش آزادند، هیچ فرد یا گروهی حق

---

۱. البدایه و النهایه ج ۱۲ ص ۲۸۳.
۲. همان.
۳. همان.
۴. همان.
۵.
٦. ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۸٦؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۲۸۵؛ الکامل ج ٦ ص ۴۲۴؛ دایرة المعارف الاسلامیه ج ۱ ص ۴۹۲.
۷. همان.

ندارد عقاید دیگران را مذمت نماید، و تقویت عقاید خود را در تضعیف معتقدات دیگران نشان دهد و از بحثهای فتنه‌انگیز - مانند مبحث حادث یا قدیم بودن حروف و کلمات کلام خدا - حرفی به میان آورد. و هر کس و هر گروهی تنها این حق را دارد که محسّنات مکتب و مذاهب خود را بیان کند تا دیگران نیز به آنها گرویده شوند و از مکتب و مذهب دیگران عیبجویی نکند و اسباب برافروختن آتش اختلافات را فراهم ننماید و اینک عین عبارت آن منشور[۱] همراهِ تهدید کسانی که از عمل به آن سرپیچی کنند، آورده می‌شود.

«خَرَجَ اَمْرُنا اِلیٰ کُلِّ قایمٍ فی خُفٍّ[۲] ○ اَوْ قاعِدٍ فی اَمامٍ اَوْ خَلْفٍ ○ اَنْ لاٰ یَتَکلَّمَ فی الحَرْفِ بِصَوْت وَ لاٰ فی الصَّوْتِ بحرفٍ ○ فَمَن تَکَلَّمَ بَعْدَها کانَ الجَدیرَ بـالتَّکْلیمِ ○ ﴿فَلْیَحْذَر الّذینَ یُخالفونَ عَنْ اَمْرِه اَنْ یُصیبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ یُصیبَهُمْ عذاب الیم﴾ ○

وَ سَأل النُوّابَ ○ القَبْضَ عَلیٰ مُخٰالِفی هٰذَا الخطاب ○ وَ بَسْطَ العذاب ○ وَ لاٰ یُسْمَعُ لِمُتَفقهٍ فی ذٰلِکَ تحییر جواب ○ وَ لاٰ یُقالُ عَنْ هذا الذّنْب تاب ○ وَلیُعلَمَ بِقراءة هذا الامْرِ عَلیٰ المَنٰابر ○ لِیَعْلَمَ بِهِ البادی وَ الحٰاضِر ○ وَ یَسْتوی فِیه اَلْبٰادِی وَ اَلْحٰاضِر ○ وَ اَللهُ یقول الحَقَّ وَ هُوَ یَهْدی السبیل».[۳]

ترجمهٔ منشور[۴] وحدت طلبی فوق:

«فرمان ما (خطاب) به تمام کسانی که خفّی به پا کرده و ایستاده‌اند، یا اینکه در پشت و روی (کسانی) نشسته‌اند، این است که (از بحثهای فتنه‌انگیز و تفرقه‌انداز به کلّی پرهیز نمایند و) دربارهٔ حروف (کلام الله که قدیم هستند یا حادث) به هیچ سخنی تکلّم نکنند، و دربارهٔ صوت (الفاظ کلام الله) نیز حرفی نزنند، (و به همگان اخطار می‌کنیم) که بعد از (انتشار و استماع) آن فرمان هر کسی (در بارهٔ آن مباحث تفرقه‌انداز) سخنی بر زبان بیاورد، شایستهٔ (مجازات شدید و) جریحه‌داری خواهد شد ﴿پس آنانکه با امر او

---

۱. ظهر الاسلام ج ۴ ص ۷. ۲. همان.
۳. همان.
۴. منشور مذکور همانگونه که احمد امین در ظهرالاسلام ج ۴ ص ۹۸ گفته است، ظاهراً از منشآت قاضی فاضل و به سبک او شبیه است و سبک آن روزگاران در فرامین و نوشته‌های مهّم نثر مسجّع و خصوصاً ایهام و اقتباس و بقیه نکات ادبی بوده‌اند که امروز ترجمهٔ آنها کار آسانی نیست.

مخالفت می‌کنند، باید از این بترسند، که بلایی گریبانگیر آنان شود، یا اینکه عذاب دردناکی بر آنان وارد گردد﴾.[۱]

و (فرمان ما از نمایندگان خواسته است کسانی را که مخالف آن فرمان عمل می‌کنند، فوراً آنان را دستگیر و انواع اذیتها را دربارهٔ آنان روا دارند (و در این زمینه) از هیچ متفقه (و روحانی نمایی) جواب متحیّرانه (و نمی‌دانم) و یا اینکه بگوید خطا و اشتباه نموده و از اشتباه خود توبه کرده است، پذیرفته نمی‌شود.

همچنین لازم است این فرمان بر بالای همهٔ منبرها (برای مردم) خوانده شود تا هم صحرانشین و هم شهرنشین از آن آگاهی یابند و در فهم حکم این فرمان ساده لوحان و ژرف‌اندیشان مساوی و برابر باشند، و تنها خداست که هر چه می‌فرماید حق است و اوست که (مردمان را به راه راست) هدایت می‌فرماید».

اهمیّت منشور وحدت ساز صلاح الدّین ایوبی

تعمق در محتوای منشور صلاح الدین ایوبی، نبوغ آن رادمرد کُرد مؤمن را با طرح اتحادی برای جوامع اسلامی در عین آزاد کردن همهٔ آنان در انتخاب مکتب و مذهب مطلوب خویش بدون اینکه کسی دیگری را تکفیر و معیوب کند، آشکارا نشان می‌دهد. و با انتشار آن منشور، معلوم گردید که آن کُردِ گُرد و قهرمان جنگهای صلیبی، همانگونه که با طرد امواج سیاه سپاهیان مهاجم صلیبی از شام و فلسطین به آن سوی دریای مدیترانه، آتش جنگهای دویست سالهٔ شرق و غرب جهان را خاموش کرد، همچنین با انتشار آن منشور، از بذرافشانی تفرق و اشتعال نایرهٔ جنگهای مکتبی و مذهبی در تمام جهان اسلام جلوگیری نمود و همانگونه که در میدانهای جنگی، جوانمردی یک کُرد گُرد را، با احترام و پذیرایی از دشمنش در یشارد[۲] یا ریچارد پادشاه شکست خورده انگلیس در جنگهای صلیبی، به جهانیان نشان داد، همچنین در دوران صلح و آشتی همان صلاح الدین، صلاح دین و دنیای جهان اسلامی را در اتحاد و یگانگی و دوری از تفرق و بیگانگی و پرهیز از بحث‌های تفرقه‌انگیز و اختلاف‌آمیز متجلّی نمود و روح آن منشور، راه آزاداندیشی همراه اتحاد را این گونه ترسیم می‌نماید:

---

۱. نور / ۶۳.

۲. فرهنگ عمید، جنگهای صلیبی؛ دربارهٔ جوانمردیهای دیگر صلاح‌الدین، ر.ک: البدایه و النهایه ج ۱۲ صص ۳۴۵ و ۳۶۴.

أ. هر کسی آزاد است هر مکتب و هر مذهبی از مذاهب اسلامی را برگزیند و حقانیّت آن را با دلایل عقلی و نقلی اثبات نماید و محسّناتش را برشمارد.

ب. هیچ فرد و گروهی حق ندارد پیروان مکتب و مذهب اسلامی دیگری را تکفیر نماید و از معایب و ضعفهای آن بحث کند و باید از بحث‌های تفرقه‌انگیز و جدالهای اختلاف‌آمیز جدّاً خودداری نماید و فقط از محسنات مکتب و مذهب خویش بحث کند تا اگر کسانی مایل باشند جذب آن مکتب و مذهب بشوند یا مذهب و مکتب دیگری را انتخاب کنند.

این منشور صلاح الدین از چندین جهت[1] حایز اهمیت است.

۱ - منطبق بر[2] واقعیّتی است که آیه‌های قرآن آن را آشکارا ابلاغ نموده‌اند و آن اینکه اعتقادات از امور روانی می‌باشند و رنگ دلها به شمار می‌آیند و فعالیّتهای فیزیکی و از جمله اکراه و اجبار و تهدید و شکنجه در زدودن یا چسبانیدن آنها یا به کلی بی‌اثرند یا اثری کاملاً معکوس دارند:

﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[3]

۲ - عمل به مقتضای[4] آن منشور موجب وحدت جوامع اسلامی گشته و از تنش‌ها و جنگها جلوگیری می‌نماید که خیلی وقت آتش آنها زبانه کشیده و خشک و تر را سوزانده است و دود آن آتشها در پشت قرنها باز به چشم جوامع اسلامی فرو رفته است.

۳ - اهمیّت آن[5] منشور وقتی به خوبی ظاهر می‌گردد که آن را با فرمانهای فیلسوفترین و فرهنگی‌ترین خلفای عباسی یعنی مأمون الرشید، و همچنین با فرمان پرهیزگارترین و عالمترین خلفای عبّاسی، یعنی القادربالله مقایسه کنیم که در فرمانهای مأمون فقط انتخاب مکتب معتزله مجاز شمرده شده بود و مکتب اهل سنت غیرمجاز و کفر و گمراهی به شمار آمده بود و در فرمان القادر بالله تنها مکتب اشعری مجاز شمرده شده بود، و مکتب اعتزال غیرمجاز و کفر و باطل به شمار آمده بود.

۴ - اهمیّت آن از آن جهت نیز حایز اهمیّت[6] است که برجسته‌ترین رجال علمی و

---

۱. استنباط نگارنده است همچنین مطالب شماره‌های (۳ و ۴) که بعداً خواهد آمد.
۲. همان.
۳. بقره / ٢٥٦.
۴. همان.
۵. استنباط نگارنده است.
٦. همان.

یکه‌تازهای صحنه معارف اسلامی نیز در همین راه گام برداشته‌اند و در عینِ آزاد کردن مردم در انتخاب مکتب و مذهب دلخواه خودشان، هیچ یک از مکاتب و مذاهب اهل قبله را باطل وکافر و ا هل زندقه به شمار نیاورده‌اند و در این زمینه به اقوال درخشندترین چهره‌های علوم و معارف اسلامی توجه فرمایید:

۱ - خودِ شیخ اشعری در[1] آغاز کتابش «مقالات الاسلامییّن» می‌گوید: «مسلمانان بعد از پیامبر ﷺ دربارهٔ برخی از مطالب اختلاف پیدا کردند. به گونه‌ای که برخی از آنان برخی دیگری را گمراه شمرده و از آنان بریده‌اند و در نتیجه به گروههای پراکنده‌ای مبدّل شده‌اند، امّا علیرغم همهٔ آن تفاوتها و پراکندگیها، دین اسلام همهٔ آنها را در خود جمع کرده و عموم آنان مسلمان هستند».

۲ - امام محمد غزالی در اثبات این[2] مطلب که اختلافات فرقه‌ای هر اندازه شدید باشد، نباید هیچ گروهی را به مسلمان نبودن گروه مخالفش معتقد نماید، در کتاب «مستصفی»[3] نقل می‌کند که قضات شهر بصره از علی مرتضی تقاضا کردند، اجازه دهد شهادت خوارج اهل بصره را بعد از جنگ با علی مرتضی هم بپذیرند. و علی مرتضی[4] اجازه داد که بعد از جنگ نیز شهادت آنان را بپذیرند.

۳ - شیخین حدیث، یعنی مسلم و بخاری، در احادیث صحیح خویش روایت معتزلیها[5] را پذیرفته‌اند و از این راه نه تنها مسلمان بودن، بلکه عدالت آنان را نیز تأیید کرده‌اند چون شرط راوی احادیث صحیح عدالت است. ابن حجر عسقلانی هم در جمع راویانی که مسلم و بخاری از آنان احادیث صحیح روایت کرده‌اند، نام بسیاری از معتزله[6] و پیروان مکاتب دیگر، یعنی مرجئه و خوارج را ذکرکرده است که علاوه بر مسلمان بودن، عدالت آنها را نیز تأیید می‌نماید.

۴ - بسیاری از فرهیختگان وبزرگان علم مانند امام محمد غزالی[7]، امام فخرالدین[8] رازی، مولّف «علم الشامخ» و ابن تیمیه[9] صریحاً گفته‌اند که هیچ یک از گروههای اهل

---

۱. ظهر الاسلام ج ۴ صص ۱۰۴-۱۰۵.
۲. همان.
۳. همان.
۴. ظهر الاسلام ج ۴ ص ۱۰۵.
۵. همان.
۶. همان.
۷. ظهر الاسلام ج ۴ ص ۱۰۴.
۸. همان.
۹. همان.

قبله غیرمسلمان شمرده نمی‌شوند و بلکه عموماً مسلمان به شمار می‌آیند. احمد بن مختار رازی نیز در کتاب «حجج القرآن» خود گفته است: «هیچ گروهی نیست مگر اینکه دلیلی را از قرآن بر اعتقاد خویش اقامه می‌کند و در میان هر یک از آن گروهها دانشمندان برجسته‌ای برخاسته‌اند، و در عقاید خویش دارای تألیفات مهّمی هستند و هر گروهی دلیل گروه مخالف را توجیه و تأویل می‌کند. بنابراین نباید هیچ گروهی از اهل قبله را تکفیر کرد[1] یا به دلیل کمی پیروانش آن را معیوب شمرد، یا به علّت نوآوری و بدعتی که به اعتقاد و عمل خود اضافه کرده است، آن را از دین اسلام خارج دانست «مگر اینکه یکی از ضروریات و بدیهیات غیرقابل انکار را مانند وجوب نماز و اعتقاد به معاد را منکر گردد».

ابن تیمیه هم گفته است[2]: «کفر تنها از این راه تحقق می‌یابد که کسی (نعُوذبالله) پیامبر را در آنچه آورده است تکذیب نماید، یا از پیروی او مخصوصاً و بدون عذر امتناع ورزد، و کسانی که اهل قبله را تکفیر می‌کنند در اشتباه هستند».

باری مکتب کلامی اشعری و مذهب فقهی شافعی که با هم گره خورده بودند، به علّت جذابیّت عقلی و نقلی و جنبه‌های میانه‌روی آنها در تمام کشورهای جهان اسلام گسترش می‌یافتند، تا آنجا که حمدالله مستوفی متوفای ۷۵۰ هجری در کتاب «نزهة القلوب» خویش تمام شهرهای شرقی[3]، مرکزی و جنوبی و غربی ایران را - از اصفهان و شیراز گرفته تا ارومیه و تبریز[4] - شافعی مذهب معرفی کرده است و قرنها قبل نیز در تمام کشورهای عربی و کشورهای خاورمیانه و در اسپانیا و جزیره سیسیل - همانگونه که قبلاً گفتیم - انتشار یافته بودند، و این مکتب و مذاهب مدام در کشورهای اسلامی در حال گسترش و شکوفایی بود و مشکلی پیش روی آن ظاهر نمی‌شد تا نیمهٔ اوّل قرن هشتم هجری و سال ۷۴۸[5] که مسعود رهبر یکی از گروهها به راهنمایی شیخ حسن با سپاه سواره نظام صد و پنجاه هزار نفری، شهر بیهق (سبزوار فعلی) و شهرهای نیشابور، سرخس، طوس و جام[6] را به تصرف خود درآورد و در مشهد امام رضا ؈ مستقر گردید

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. مستوفی، حمدالله: نزهة القلوب صص ۷۵، ۸۴، ۸۵ و ۱۱۱.
۴. همان.
۵. سفرنامه ابن بطوطه ج ۱ صص ۳۳۵-۳۳۶.
۶. همان.

و برای حمله به هرات نیز خود را آماده کرد و در شهرهایی که به تصرف خود درآورده بودند پیروان مکتب کلامی اشعری و مذهب فقهی شافعی را شدیداً اذیت[۱] و آزار می‌کردند، امّا دیری نپایید که ملک حسین در صحرای پوشنک با سپاه خود، سپاه مسعود را شکست[۲] داد و پیروان آن مکتب و مذهب بار دیگر از اذیت و آزارها نجات یافته و در فضای آزاد و بدون آزار، به ترویج و نشر عقاید اصولی و فروعی خویش ادامه[۳] دادند و مشکل مهمی بر سر راه آنها ظاهر نگردید تا اوایل قرن دهم هجری و سال ۹۰۷ که شاه اسماعیل اوّل در تبریز تاجگذاری کرد و بر اکثر شهرهای شرقی، غربی، شمالی، جنوبی و مرکزی ایران تسلّط پیدا کرد.

در این سالها، به وسیله شاه اسماعیل و نجم‌ثانی از یکطرف، و بوسیلهٔ عبیدالله خان ازبک و سلطان مراد چهارم از طرف دیگر، در کشورهای خاورمیانه مخصوصاً در ایران و عراق، فتنه‌ها و آشوبهایی[۴] برپا شده بود که نه تنها کلام اشعری در شهرهای بزرگ ایران - که روزی پرورشگاه کلام اشعری بودند و باقلانی، امام الحرمین، غزالی، رازی، جلال دوّانی، تفتازانی، جرجانی، بیضاوی و ...، از آنها برخاسته بودند - از گسترش و شکوفایی باز ماند، بلکه موجب ویران شدن مدارس علوم عقلی و نقلی و شهادت متکلّمین اشعری امثال قاضی میرحسین[۵] میبدی، صاحب حاشیه شمسه، شرح حکمة العین، شرح هدایه در حکمت و حاشیه طوالع در کلام و شهادت امیر غیاث الدین محمد اصفهانی[۶] و همچنین موجب فرار مغزهای پر نبوغ کلام اشعری امثال مصلح الدّین شاگرد ملا جلال دوّانی[۷]، ملا عبدالعلی بیرجندی، خواجه مولانای اصفهانی، امیر عبدالوهاب شیخ الاسلام تبریز و علّامه فضل‌الله روزبهانی به کشورهای شرق و غرب

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. همان.

۴. دکتر منوچهر پارسا دولت ص ۲۸۰ به نقل از سفرنامه ونیزیان در ایران ص ۳۱۰؛ تاریخ ادبیات در ایران ذبیح الله صفا به نقل از تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس صص ۱۵۳-۱۶۰.

۵. تاریخ ادبیات در ایران ج ۵ ص ۱۶۱ به نقل از احسن التواریخ ص ۸۲ و حبیب السیر ج ۴ ص ۶۰۷ و تاریخ نظم و نثر در ایران سعید نفیسی صص ۳۵۵-۳۵۶.

۶. همان. ۷. همان.

ایران و به ویژه هرات و روم گردید، و در قرنهای بعدی کلام اشعری در حالی که رقیبش (کلام معتزلی) جز در کتابها کمتر پیدا بود، اکثریّت قاطع کشورهای اسلامی را فراگرفت و ایران را نیز در سرتاسر مناطق مرزی، به صورت حلقهٔ ضخیمی دربرگرفت.

بعد از رنسانس یا تجدید حیات علمی در اروپا برخی از اندیشه‌های ژرف شیخ اشعری دربارهٔ خداشناسی به قلب اروپا و به محافل دانشمندان غربی نیز راه یافت. به

نمونه‌ای از اندیشه‌های شیخ اشعری در محافل غربی

عنوان مثال و نمونه، یکی از اندیشه‌های ژرف شیخ اشعری این است که پیوست ماندن خواص اشیاء و روابط امور ناگسسته، مانند رابطهٔ حرارت و آتش، برف و برودت، سم و مرگ، مقدّمات قیاس و نتیجه، شنیدن و سامعه و دیدن و باصره عموماً روابط عادی هستند (نه ذاتی و عقلی) خدا قادر است بهر نحوی که بخواهد در آن روابط تغییر و تبدیل به وجود بیاورد. مثلاً می‌تواند آتش را سرد و برف را گرم و سمّ را حیات بخش و مقدمات قیاس را متخلّف از نتیجه و سامعه را وسیلهٔ دیدن و باصره را وسیله شنیدن قرار دهد. شبیه حالت عادی انسانها در رابطه با قرار دادن معانی برای لفظها، که به شیوهٔ عادی (نه ذاتی و عقلی) الفاظی را در مقابل چندین معنی قرار می‌دهند و همان گونه که در آغاز امر می‌توانند آن الفاظ را در مقابل معانی دیگری قرار دهند، بعداً هم می‌توانند آن الفاظ را در معانی دیگری به کار برند. مانند اصطلاحات علوم و صنایع و مجازها و به کار بردن شیر در انسان دلیر و روباه در انسان حیله‌گر و کژدم در انسان فرومایه و حق ناشناس. از طرف دیگر چون پیوستگی خواص اشیا از دایره قراردادهای ما خارج می‌باشند، نسبت به ما عموماً الزامی هستند و ما هرگز نمی‌توانیم آتش را سرد و یخ را گرم سازیم و چون در دایرهٔ قراردادهای خدا قرار دارند، نسبت به خدا عموماً عادی هستند و خدا همان گونه که در آغاز می‌توانست آتش را سرد و یخ را گرم بیافریند بعداً هم هرگاه بخواهد آتش را سرد و یخ را گرم می‌سازد، امّا جز در شرایطی که حکمتش اقتضا می‌کند «مانند نشان دادن معجزهٔ پیامبران و نشان دادن صدق ادعای آنان در ارتباطشان با خدا» خواص اشیاء را از اشیاء جدا نمی‌کند. این اندیشه چنان در اروپا جاگیر شد که بزرگترین فیلسوفان

همفکری «دکارت» با شیخ اشعری

اروپا **رنه دکارت** (م - ۱۶۵۰) در این اندیشهٔ ژرف خدا شناسی با شیخ اشعری همفکر گردیده است و گفته است: «ارادهٔ خدا هیچ حدّ و مرزی ندارد،

حتّی آنچه نزد عقل محال می‌نماید؛ زیرا ضروریات عقلی را هم خود خدا خلق کرده است. هر چه محال است بر حسب مشیّت او محال شده و هر چه حق است، او حق قرار داده است. می‌توانست خلاف آن را مقرّر دارد و به عبارت دیگر خدا هم خالق وجودات است هم خالق ماهیّات».

دکارت در جای دیگری گفته است: «امّا این عقیده هم نباید اطمینان ما را به قواعد عقلی متزلزل سازد؛ زیرا حقایق اشیاء همراه خواصشان چون مقتضای اراده خدا هستند امور ثابت و لایتغیر می‌باشند، و راست است که اراده خدا به امر محال تعلّق نمی‌گیرد، امّا نه به علّت اینکه نمی‌تواند تعلّق بگیرد! بلکه به سبب اینکه ارادهٔ او آن را محال قرار داده و اراده خدا هم تغییر ناپذیر است.[1]

مکتب کلامی ماتریدی و تفاوت آن با مکتب اشعری

چون در بحثهای گذشته از مکتب ماتریدی نام بردیم، لازم است یک تصویر اجمالی از آن مکتب و تفاوتهایش را با مکتب کلامی اشعری ارائه نماییم. دقیقاً در ماه و سالهایی که ابوالحسن اشعری در نزدیکیهای مرکز اسلام (بصره) علیه مکتب اعتزال قیام کرد و آن را افراطی و تندرو و نادرست قلمداد نمود و مکتب معتدل و وسط‌گرای خود را به جای او معرفی نمود، در شرق جهان اسلام در شهر (سمرقند) ابومنصور ماتریدی علیه علم‌زدگی و افراط‌گرایی مکتب معتزله به مبارزه پرداخت و به جای آن مکتب افراطی، مکتب میانه‌روی را ارائه داد که با مکتب اشعری تا آن اندازه موافق بود که قرنها پیروان شیخ اشعری شرح عقاید نسفیّه را برنامهٔ تدریس مدارس خویش قرار داده و هنوز هم برنامهٔ مدارس آنها است.

در حالی که هم مؤلف متن یعنی نجم‌الدین عمرابوحفص متولد در نسف فارس متوفی (م - ۵۳۷ در سمرقند) و هم شارح آن یعنی مسعود بن عمر سعدالدین متولد تفتازان خراسان متوفی (م - ۷۹۳ در سمرقند) هر دو از پیروان مکتب ماتریدی بوده‌اند. همچنین چند قرن است که تهذیب الکلام تألیف سعدالدین تفتازانی که از پیروان مکتب ماتریدی است، برنامهٔ تدریس پیروان اشعری قرارگرفته و دانشمندان بزرگواری همچون شیخ عبدالقادر مهاجر و برادرش - که هر دو از پیروان شیخ اشعری بوده‌اند - بر آن

---

۱. فروغی، محمدعلی: سیر حکمت در اروپا ج ۱ ص ۱۸۷.

کتاب شرح و حاشیه نوشته‌اند و کسی هم بر این برنامه‌ها و شرح و حاشیه‌ها اعتراضی نداشته است؛ زیرا هر چند پیروان مکتب ماتریدی حنفی مذهب و پیروان مکتب اشعری غالباً شافعی مذهب هستند و در احکام فقهی تفاوتهای زیادی دارند، در عقاید مکتبی تا حدّ زیادی مطابق یکدیگر هستند و تنها در مسائل جزئی با یکدیگر فرق دارند. مثلاً:

آیا بقاء[1] همان وجود است در زمانهای بعدی یا چیز دیگر؟ آیا وجود زاید بر ماهیّت است یا عین ماهیّت است؟ آیا عفو کردن کافر[2] جایز است؟ آیا عقلاً ایمان به خدا واجب است؟ آیا ایمان و اسلام یکی هستند؟ حقیقت ایمان چیست؟ آیا ایمان نقص‌پذیر و افزایش‌پذیر است؟ آیا سعادت و شقاوت به هم تبدیل می‌شوند؟ آیا حکمت[3] در کارهای خدا لزوماً باید وجود داشته باشد؟ همچنین در تفسیر صفات (قدرت، اراده و کلام) نیز این دو مکتب با هم تفاوتهایی[4] دارند، که در نزد اشاعره ایمان نقص‌پذیر[5] و افزایش‌پذیر است و وجود شیء عین[6] آن شیء است و بقاء همان وجود[7] اولی است در زمانهای بعدی و سعادت[8] و شقاوت به یکدیگر تبدیل نمی‌شوند و... که در آینده مورد بحث قرار می‌گیرد.

شیوهٔ مناقشات صمیمانهٔ اشاعره و ماتریدیّه

نظر به اینکه اشاعره و ماتریدیّه هر دو از اهل سنت بوده‌اند، جبههٔ مشترکی را علیه مکتب معتزله و بقیه مکاتب باز کرده بودند - همانگونه که قبلاً گفتیم - اختلافات‌بسیار اندکی با یکدیگر داشتند، و دربارهٔ آن چند مورد نادری که با هم اختلاف نظر داشتند بسیار دوستانه و صمیمانه برای بحث از آنها با هم می‌نشستند و به دلایل همدیگر گوش می‌دادند و اینک مباحثه آنان دربارهٔ آن مورد:

۱ - در پاسخ این سؤال[9] که «معنی قضا و قدر چیست؟» پیروان مکتب ماتریدی گفته‌اند «قدر»[10] این است که خدا در ازل حدود سود و زیان هر چیز و مرزهای زمانی و

---

۱. ظهر الاسلام ج ۴ ص ۹۲.
۲. همان.
۳. همان.
۴. همان.
۵. تهذیب الکلام تفتازانی؛ شرح تهذیب شیخ عبدالقادر مهاجر ج ۲ صص ۱۲۳ و ۲۹۸؛ جمع الجوامع ج ۲ ص ۴۳۰.
۶. همان.
۷. همان.
۸. همان.
۹. ظهر الاسلام ج ۴ ص ۹۲.
۱۰. همان.

مکانی آن را معین کرده است، و پیروان مکتب اشاعره گفته‌اند: «قضاء» اراده[1] ازلی خداست که مقتضی ایجاد موجودات بر یک ترتیب ویژه‌ای است و «قدر»[2] متعلق همان اراده است به اشیاء هر یک در زمان و مکان مخصوص خویش.

ماتریدیه، برای اثبات اعتقاد خویش به این آیه[3] استدلال کرده‌اند.

﴿وَ خَلَقَ کُلَّ شیءٍ فَقَدَّره تقدیراً﴾[4]

و همه چیز را آفرید و آن را (در گذشته) اندازه‌گیری (زمانی و مکانی و کمی و کیفی) نموده بود.

به عبارت دیگر هر چیزی را موافق حکم و حکمتی طراحی نموده آن‌گاه آن را خلق کرده است. در حدیث هم آمده است که:

«کَتَبَ اللهُ مَقادیرَ الخَلائِقِ قَبْلَ اَنْ یَخْلُقَ السَّمٰواتِ و الْاَرضَ»

اندازهٔ آفریده شده‌ها را قبل از آفریدن آسمانها و زمین معین و مشخص نموده است، و همین آفرینش اشیاء در زمان و مکان خاصّ خودشان «قدر» است. پس قضا ازلی و قدر لایزالی و حادث است.

اشاعره نیز بر نظریّه خود به حدیث صحیحی استناد کرده‌اند که روایت شده است:

«دو مرد از مُزینه[5]، به پیامبر ﷺ عرض کردند: ای پیامبر! به ما خبر بده دربارهٔ آنچه مردم انجام می‌دهند و در آن زحمت می‌کشند. آیا چیزی از آن اعمال در قضای ازلی برای آنان گذشته است یا در لایزال و در آینده برای آنان لازم گردیده است؟ پیامبر ﷺ فرمود: بلکه امری است که در حکم و قضای ازلی بر آنها لازم گردیده است.

۲ ـ درباره زمان و ظروف فرض شدن ایمان بر مردم، ماتریدیه گفته‌اند: به فرض اینکه خدا پیامبران را مبعوث نمی‌فرمود، باز به حکم عقل بر مردم واجب و فرض می‌بود که به[6] وجود خدا و یگانگی او و توصیف او به آنچه لازمهٔ آفرینش این جهان منظم است، ایمان داشته باشند. عین این مطلب از شخص امام ابوحنیفه روایت شده است. در حالی که علمای اشاعره گفته‌اند: «قبل از بعثت انبیاء و شرایع الهی، نه ایمان واجب بوده، نه کفر حرام بوده است و اساساً هیچ کسی به هیچ چیزی مکلّف نبوده است».

---

۱. همان. ۲. همان.
۳. ظهر الاسلام ج ۴ صص ۹۲-۹۳. ۴. الفرقان / ۲.
۵. همان. ۶. همان.

ماتریدیه بر نظریه خود به این آیه استدلال کرده‌اند[۱]:

﴿اَنْ اَنْذِرْ قَوْمَکَ مِنْ قَبْلِ اَنْ یَأْتِیَهُمْ عَذابٌ اَلیم﴾[۲]

بترسان و بیم بده به قومت قبل از آنکه عذاب دردناکی بر آنان فرود آید»

ماتریدیه گفته‌اند: «این آیه دلالت دارد بر اینکه ایمان قبل از عذاب دردناک و آمدن بیم دهنده بر آنان واجب است؛ زیرا اگر بر آنان لازم و واجب نمی‌بود آنان قبل از آمدن بیم دهنده از عذاب مصون می‌بودند و چون آنان را به فرود آمدن عذاب قبل از آمدن بیم دهنده ترسانده است، بنابراین ایمان قبل از آمدن ترساننده بر آنها لازم است و خداوند متعال قبل از بعثت انبیا هم مردم را به جرم ترک توحید و یکتاپرستی عذاب می‌دهد.

اشاعره نیز بر نظریّهٔ خویش به این آیه استدلال کرده‌اند که[۳]:

﴿وَ ما کُنّا مُعَذِّبِینَ حَتّیٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[۴]

و ما عذاب دهنده (هیچ کسی) نیستیم، تا پیامبری (بر آن کس و بر آن قوم) برنینگیزیم»

که مطابق این آیه عذاب قبل از بعثت انبیا و شرایع الهی تحقق نخواهد کرد.

ماتریدیه در پاسخ اشاعره گفته‌اند: آن عذابی که بعد از بعثت انبیا باید تحقق کند، عذاب مستأصل نمودن و ریشه‌کن کردن کافران است که در روزگاران قدیم و قبل از اسلام بعد از آنکه خدا پیامبری به میان قومی فرستاده و آنان ستیزه‌جویی و کفرپیشگی کرده‌اند آنان را به کلی مستأصل نموده است و هرگز قبل از بعثت یکی از پیامبران به جرم کفر هیچ قومی را ریشه‌کن نکرده است و حال و مقام آیه و ارتباط آیهٔ بعدی:

﴿وَ اذا اَرَدْنا اَنْ نُهْلِکَ قَرْیَةً اَمَرْنا مُتْرَفِیها فَفسقوا فیها فحَقّ عَلَیْها القَوْلُ فَدَمَّرناها تدمیراً﴾[۵]

هرگاه بخواهیم شهر و دیاری را نابود گردانیم، افراد ثروتمند و خوشگذران و شهوتران آنجا را امیر و همه کاره می‌گردانیم، و آنان در آن شهر و دیار به فسق و فجور می‌پردازند، آنگاه مستحق صدور فرمان علیه خود می‌شوند پس آن شهر و دیار را به سختی در هم می‌کوبیم»

همان معنی را برای آیهٔ قبلی ثابت می‌نماید.[۶]

---

۱. همان.
۲. نوح / ۱.
۳. ظهر الاسلام ج ۴ ص ۹۳.
۴. اسراء / ۱۵.
۵. اسراء / ۱۶.
۶. همان.

۳ - اشاعره[1] و ماتریدیه دربارهٔ حقیقت ایمان هر یک عقیدهٔ جداگانه‌ای دارند. ماتریدیه گفته‌اند: «ایمان ترکیبی است از تصدیق و اقرار» یعنی اقرار شطر ایمان است نه شرط آن و اشعری گفته است: «تلفظ به شهادتین از کسانی که قادر بر تلفظ باشد، شرط ایمان است، امّا شطر و رکن نیست و از ماهیّت ایمان که «تصدیق» است خارج است.

ماتریدیه بر عقیدهٔ خویش این گونه استدلال کرده‌اند که ایمان در لغت به معنی تصدیق است و تصدیق همان گونه که به وسیله قلب تحقق می‌یابد، به وسیلهٔ زبان نیز متحقّق می‌گردد. پس هر یک از تصدیق قلبی و تصدیق با زبان رکن ماهیّت و مفهوم ایمان به شمار می آیند.

اشعری نیز بر عقیده خویش به این آیه استدلال کرده است:

﴿أولئِکَ کَتَبَ فی قلُوبِهِم الایمان﴾[2]

﴿وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنّ بالایمانِ﴾[3]

که این دو آیه دلالت دارند بر اینکه جایگاه ایمان قلب است و ثابت می‌نمایند که ایمان فقط تصدیق قلبی است.

۴ - ماتریدیه و اشاعره دربارهٔ متشابهات[4] نیز عقاید جداگانه‌ای دارند و تفاوت اعتقاد آنان از شیوهٔ قرائت این آیه سرچشمه گرفته است

﴿وَ ما یَعْلَمُ تَأویلَهُ اِلّا الله والرّاسخون فيِ الْعِلْمِ یَقولُون آمنا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْد رَبّنا﴾[5]

در حالی که تأویل (درست) آنها را جز خدا و کسانی نمی‌دانند که راسخان (و ثابت قدمها) در علم و دانش هستند. (این چنین وارستگان و فرزانگانی) می‌گویند: ما به همهٔ آنها ایمان داریم همه از سوی خداست»

به این صورت که اشاعره «**والرّاسخون فی العلم**» را بر «**الله**» عطف می‌کنند. در صورتی که ماتریدیه بر «**الله**» و «**و ما یَعْلَمُ تاویلَهُ الّا الله**» وقف می‌کنند «**والرّاسخون...**» جملهٔ مستقل اسمیه و «**الرّاسخون**» مبتدا و «**یقولون...**» خبر است که هر دو صورت به شیوهٔ قرائت تلاوت شده‌اند.

در نتیجه ماتریدیه، معتقدند که جز خدا کسی از معنی متشابهات آگاهی ندارد. در

---

۱. ظهر الاسلام ج ۴ صص ۹۳-۹۴.
۲. مجادله / ۲۲.
۳. نحل / ۱۰۶.
۴. همان.
۵. آل‌عمران / ۷.

حالی که اشاعره معتقدند[۱]، هم خدا و هم اهل رسوخ و تعمق و ثبات در علم متشابهات را می‌دانند (که البته علم خدا قابل مقایسه با علم بندگانش نمی‌باشد) و مبنی بر همین اعتقادهای متفاوت، ماتریدیه دربارهٔ آیه‌هایی که کلمهٔ «ید، وجه، عین، جنب و ...» در آنها به خدا نسبت داده شده است، می‌گویند: به حقانیت آن آیه‌ها و حقانیت معنی آنها ایمان کامل و تردیدناپذیر و قطعی داریم، امّا جز خدا کسی تفسیر و تأویل و منظور واقعی آنها را نمی‌داند، و اشاعره می‌گویند: «آن کلمات به صورت مجاز در معانی معلومی به کار رفته‌اند مثلاً از «ید» به شیوهٔ مجاز قدرت منظور شده است و از (وجه) وجود و از «عین» بصیرت و آگاهی و از «استواء» تسلّط و «یداه» به معنی دو دستش منظور کمال قدرت اوست و «نزول» و فرود آمدن به معنی بخشش و نیکویی کردن و «ضحک» منظور عفو و بخشیدن است که در برخی از احادیث آمده‌اند.

ماتریدیه[۲] بر نظریّه خویش چنین استدلال کرده‌اند که وقف بر «**وَ مٰا یَعلم تأویله الّا الله**» با بلاغت ترکیب و نظم کلمات و انسجام آنها متناسب است؛ زیرا بعد از آنکه ذکر گردید که در قرآن «متشابهاتی» وجود دارند، مطالعه کنندگان آن متشابهات را به دو دسته تقسیم کرده است: یکی گروهی که از راه منحرف و دیگری گروهی پابرجا و ثابت در راه علم، و پیروی از متشابهات را سهم منحرفین قرار داده و فرموده است: «پس کسانی که در دلشان لغزشی هست از متشابهات پیروی می‌کنند به منظور تأویل و برانگیختن فتنه» و در مقابل همین لغزش و انحراف، اعتقاد به حقانیّت آیه‌ها و بدون درک واقعیّت را سهم راسخین و ثابت قدمان قرار داده است و فرموده است:

«**وَالرّٰاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنّٰا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنٰا**»[۳] و اگر «**وَالرّٰاسِخُونَ فِي العلم**» را بر «**الله**» عطف کنیم، «**یقولون**» مطلب ابتدائی خواهد شد و جز برای مبتدای محذوف یعنی «**هُمْ یقولون**» و همیشه حذف خلاف اصل است و تا راه دیگری ممکن باشد، توسل به حذف پذیرفته نیست.

۵ - اشاعره و ماتریدیه[۴] در این مطلب نیز تفاوت عقیده پیدا کرده‌اند که آیا مرد بودن شرط نبوّت است یا شرط نیست. ماتریدیه آن را شرط دانسته‌اند، در صورتی که اشاعره آن را شرط نشمرده‌اند و در نتیجه نبوّت زنانی را نیز صحیح دانسته‌اند. ماتریدیه

---

۱. ظهر الاسلام ج ۴ ص ۹۴.
۲. همان.
۳. آل‌عمران / ۷.
۴. ظهرالاسلام ج ۴ صص ۹۴-۹۵.

این آیه را دلیل اعتقاد خویش شمرده‌اند:

﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ اِلاّ رِجالاً نُوحِی إِلَیْهِم﴾[۱]

و قبل از تو جز مردانی که به آنان وحی می‌کردیم، نفرستاده‌ایم.

که دلالت دارد بر اینکه رسالت و فرستادگی از طرف خدا مخصوص مردان بوده و زنان هرگز چنین مقامی نداشته‌اند.

در مقابل آنان، اشاعره به این آیه استدلال کرده‌اند که:

﴿وَ اَوْحَیْنٰا الی امِّ موسی﴾[۲]

و وحی کردیم به مادر موسی.

که به طور صریح دلالت دارد بر اینکه از طرف خدا به مادر موسی وحی شده است و وحی هم از خصوصیات پیامبران است. ماتریدیه[۳] این استدلال را نقض کرده و گفته‌اند: وحی در آیهٔ مذکور در معنی عام وحی یعنی الهام به کار رفته است و وحی به معنی عام برای زنبور عسل هم هست. مثلاً:

﴿وَ اَوْحیٰ رَبّکَ الی النَحْلِ﴾[۴]

و دلیل بر نبوت نمی‌باشد.[۵]

---

۱. یوسف / ۱۰۹.
۲. قصص / ۷.
۳. همان.
۴. نحل / ۶۸.
۵. دربارهٔ تفاوتهای موجود در عقاید اشاعره و ماتریدیّه، ر.ک: «نظم الفرایـد و جـمع الفـوایـد تألیـف شیخزاده»، اشارات المرام من عبارات الامام: تألیف کمال الدین بیاضی حنفی.

فصل چهارم

طبقات اشاعره

قبل از شرح و بیان طبقات اشاعره، ذکر این نکته را لازم می‌دانم که به اعتقاد اهل سنت، راز بقا و پیروزی مکاتب کلامی و مذاهب فقهی در این نهفته است که رهبران آن مکاتب و مذاهب، نتایج تفکّر و استدلال و استنباطهای خود را، هرگز آنچنان لایتغیّر و قطعی به شمار نیاورده‌اند که هیچ شخص و شخصیّتی حق نداشته باشد، به اندازهٔ سرمویی از آنها را کم یا به آنها اضافه نماید، بلکه غالباً خودشان، صریحاً از یاران زمان خویش و از پیروان بعد از خود خواسته‌اند که نتایج حاصله را مجدّداً بررسی نمایند و با ترازوی عقل و پیمانه‌های نقل، قدر و وزن آنها را معلوم کنند. همان گونه که امام شافعی[1] صریحاً به شاگردانش گفت: «در کتابهایم اشتباهاتی وجود دارد آنها را تصحیح کنید، و هرگاه[2] در کتابهایم مطلبی را دیدید که خلاف قرآن یا خلاف حدیث پیامبر ﷺ بود، از همین حالا اعلان می‌کنم که از آن مطلب[3] پشیمانم».

با توجه به آن مجوّز (و بلکه دستور) با اینکه امام شافعی در امر ازدواج کفائت و همطرازی شوهر و همسر را فقط در دین لازم شمرده وگفته است: «**الاکفاء فی الدّین**»[4] و گفته «**لیس الاکفاء مِن الحَسَب وَ لاٰ من**[5] **النسب**» یعنی کفائت و همطرازی شوهر و همسر فقط در دین لازم است و رعایت کفائت زن و شوهر در مقام و منزلت و نژاد و

---

۱. توالی التأسیس ص ٦٢ به نقل از الامام الشافعی عبدالغنی ص ۱۹۹.

۲. همان.

۳. همان.

۴. ابواسحاق شیرازی: المهذب، متن المجموع امام نووی ج ١٦ صص: ۱۸۲ و ۱۸۴؛ مناقب امام شافعی بیهقی ج ۲ ص ١٦١.

۵. همان.

نسب لازم نیست» با این حال فقهای بزرگ شافعیه در تحقیقات و بررسیهای دلایل عقلی و نقلی و مسائل جامعه‌شناسی به این نتیجه رسیده‌اند که کفائت و همطرازی شوهر با همسر علاوه بر دین، در چند امر دیگر نیز مانند آزادی، نسب مشاغل و موقعیّتهای اجتماعی لازم است و حتی برخی گفته‌اند کفائت در ثروت و دارایی هم لازم است و همان‌گونه که در مذهب شافعی دختر عرب کفو پسر غیر عرب و دختر قاضی کفو پسر نجّار نیست، همچنین دختر افراد ثروتمند کفو پسر افراد بی‌بضاعت نمی‌باشد.

باز با توجّه به آن مجوّز ـ در مسائل اعتقادی ـ ابوبکر[1] باقلانی که چهرهٔ درخشانی از پیروان مکتب کلامی اشعری است، در تعمق و استدلال خویش ـ بر خلاف رهبر مکتب ـ به این نتیجه رسیده است که جزء لایتجزی وجود دارد و وجود خلأ محقق است و عرض به عرض[2] قائم نخواهد بود، و عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند و با درک آن حقایق و تفسیر برخی از زیر بنای عقاید، تحول عمیق و عظیمی را در مکتب کلامی شیخ اشعری به وجود آورد.

ابوالمعالی امام الحرمین نیز چهرهٔ درخشان دیگر از پیروان مکتب اشعری علاوه بر قبول اعتقادات باقلانی مقام عقل و کاربرد آن را تا آنجا بالا برد که خشم شدید حنابلهٔ نقل‌گرا را برانگیخت که ناچار شد به بغداد و بعد به حرمین مهاجرت نماید.

خلاصه رهبران مکاتب اعتقادی و مذاهب فقهی در جوامع اهل سنّت، هرگز معصوم و مقطوع الکلمه و قاطع الکلام به شمار نیامده‌اند، بلکه پیشتازانی بوده‌اند که با درک و فراست فوق العاده و آگاهی از دلایل عقلی و نقلی و قدرت طرح روشها و ابتکار اصول و قواعد، جهت عرضهٔ یک مکتب اعتقادی یا فقهی، کمال نبوغ خود را نشان داده‌اند و به عنوان رهبر ـ و به زبان امروز ـ «تئوریسین» های استنباط مطالب کلامی و مسائل فقهی در بالاترین نقطه صدارت و بر قلهٔ پیشوایی قرار گرفته‌اند تا آنجا که رهبر مکتب اشعری را «امام دین» لقب داده‌اند و علاّمهٔ کم نظیری همچون «تاج الدین عبدالوهاب بن سبکی» در اواخر تألیف خود به نام «جمع[3] الجوامع» اعتقاد به پیشوایی او را جزو عقاید اهل سنت شمرده و گفته است: **«وَنَری أَنَّ ابالحسن علی بن اسماعیل**

---

۱. نشأة الاشعریه و تطوّرها ص ۳۱۹؛ حنا الفاخوری ج ۱ ص ۱۵۵.

۲. همان.

۳. جمع الجوامع ج ۲؛ جلال محلّی ص ۴۴۲.

الاشعری[۱]**، امامٌ فی السنّة مُقَدّم فیها علی غیره»** یعنی و اعتقاد ما بر آن است که ابوالحسن علی پسر اسماعیل ملقب به اشعری، در اعتقادات اهل سنّت پیشواست و در این باره بر هر کس دیگری مقدّم است.

همین امر که رهبران مکاتب کلامی و مذاهب فقهی اهل سنت حق بازنگری و بررسی مجدّد و نقد و تصحیح مطالب کلامی و مسائل مذهبی را برای دانشمندان پیرو خویش محفوظ[۲] داشته‌اند، دو نتیجهٔ بسیار مهمی را به بار آورده است:

اوّل اینکه به سبب آن مجوّزها و دستورها، و آن همه تحقیق و بررسیها در طول قرون و اعصار و آن همه ویراستاریهای مجدد و کنجکاویها و تصمیمهای مستمرّ «شبیه همان ویراستاریهای زمان ما که به درخواست مؤلّفین چند مرتبه به عمل می‌آید» آن مکاتب و مذاهب تا آنجا که ممکن است اشتباهاتشان رفع گردیده و صحت آنها جای اطمینان کامل می‌باشد، و برای هر حق خواه و واقع گرایی شایستهٔ پیروی می‌باشند.

دوّم اینکه عنوانهای فردی و شخصی آن مکاتب و مذاهب به عنوانهای عمومی و دسته جمعی مبدّل می‌گردد، و غالباً به جای اینکه بگویند عقیده اشعری یا شافعی یا حنبلی یا ابوحنیفه یا امام مالک دربارهٔ فلان مطلب چنین است، می‌گویند عقیده اشاعره و شافعیه و حنابله و احناف و مالکیه دربارهٔ فلان مطلب چنین است و تعمیم همان عنوانها که اشاره به این است آن مکاتب و مذاهب در همهٔ زمانها مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته‌اند و در طول قرون و اعصار مورد اجماع دانشمندان مبرز و اهل تحقیق واقع گردیده‌اند، ارزش علمی و اعتبار حقانیّت آنها را به بالاترین درجهٔ ممکن ارتقا بخشیده است. اینک بعد از این مقدّمه به گونه اجمال از «طبقات اشاعره» بحث خواهیم کرد:

ابن[۳] عساکر دمشقی (م - ۵۷۱) یکی از برجسته‌ترین نوابع قرن ششم که به زودی شرح حال او را مطالعه می‌نمایید در صفحه‌های (۲۰۴ و ۲۵۸) کتاب (تبیین کذب المفتری) که در دفاع از شیخ اشعری نوشته است، شماری از برجسته‌ترین رجال مدافع مکتب اشعری را نام برده و آنان را به پنج طبقه تقسیم کرده[۴] است. از حافظ جرجانی (م -

---

۱. همان.

۲. توالی التأسیس ص ٦٢ به نقل از الامام الشافعی عبدالغنی ص ۱۹۹.

۳. نشأة الاشعریه ص ۲۰۳؛ تبین کذب الفتری صص ۲۰۴ و ۲۵۸.

۴. همان.

۳۷۰) که در طبقه اوّل و یکی از شاگردان جلسهٔ تدریس شیخ اشعری بوده، تا ابوالقاسم قشیری صاحب رسالهٔ معروف (م ـ ۵۱۴) که در طبقه پنجم اشاعره قرار گرفته است.

دانشمند معروف، سبکی مؤلّف[1] طبقات شافعیه، بعد از نقل آنان می‌گوید «ابن عساکر برجسته‌ترین رجال مدافع مکتب اشعری در آن چند قرن را نامبرده است نه همهٔ دانشمندان پیرو مکتب اشعری که قابل شمارش نیستند». آنگاه سبکی طبقهٔ ششم و هفتم طبقات اشعری را نامبرده و امام فخرالدین[2] رازی (م – ۶۰۶) را از طبقه ششم به شمار آورده است. ما در اینجا همان رجال برجسته مدافع مکتب کلامی اشعری را از شاگردان خودِ اشعری تا دانشمندان کلامی قرن حاضر بدون ذکر طبقهٔ آنان، تنها بر حسب ترتیب قرن و سال وفاتشان مورد بحث قرار می‌دهیم:

۱ – ابوالحسن بندار (م – ۳۵۳) که از ملازمان[3] شیخ ابوالحسن اشعری بوده و به امور مالی وی رسیدگی می‌کرده است. به همین جهت بیش از دیگران در محضر او حضور می‌یافته و از آراء و نظریات او باخبر می‌بود.

۲ – ابوسهل[4] صعلوکی (م – ۳۶۹) پدر و استاد سهل صعلوکی از چهره‌های درخشان مدافع مکتب اشعری بود.

۳ – شیخ ابوزید مروزی[5] (م – ۳۷۱) نامش محمد پسر احمد و در عصر خود، رهبر مذهب شافعی و از چهره‌های پر قدرت مدافع مکتب کلامی اشعری بوده است تا جایی که دارقطنیِ محدّث یکی از شاگردان او در تعلّم و روایت حدیث بوده است. و ابوبکر بزّاز همسفر او در راه حج دربارهٔ تقوی و پرهیزگاری او می‌گوید: «با تمام دقتی که در گفتار و کردار و رفتار او داشتم، تصوّر نمی‌کردم فرشتگان هیچ گناهی را برای او ثبت کرده باشند». روز جمعه سیزدهم ماه رجب[6] سال ۳۷۱ در مرو وفات کرد.

۴، ۵، ۶ و ۷ – به ترتیب حافظ جرجانی، ابومحمد طبری، ابن‌مجاهد بصری و ابوالحسن باهلی از طبقهٔ اوّل اشاعره محسوب شده‌اند، ولی تاریخ دقیق وفات و شرح حال آنان را ننوشته‌اند.[7]

---

۱. طبقات الشافعیه ج ۲ ص ۲۵۵.
۲. نشأة الاشعریه صص ۲۰۳-۲۰۴.
۳. همان.
۴. همان.
۵. ابوالفداء البدایة و النهایة ج ۱۱ ص ۳۱۹.
۶. همان.
۷. ظهر الاسلام ج ۳ ص ۷۳؛ نشاة الاشعریه ص ۲۰۳.

۸ – ابوبکر قفّال مروزی[1] (م – ۴۱۷) از درخشنده‌ترین چهره‌های مذهب شافعی و مدافع چیره‌دست مکتب کلامی اشعری که از حیث علم و آگاهی و پرهیزگاری و تألیفات مهّم شخصیّت کم‌نظیری بود و مبتکر سبک معروف خراسانیان[2] به شمار می‌آمد جمع کثیری از دانشمندان از جمله: ابومحمد جوینی (پدر امام الحرمین)[3]، قاضی حسین. ابوعلی سبخی در محضر او تلمّذ نموده‌اند و او را به این جهت «قفّال» گفته‌اند که دارای شغل قفل‌سازی بوده و تا سن سی سالگی به تحصیل علوم دینی اشتغال پیدا نکرده است. پس از آن تا سنّ نود سالگی سرگرم تحقیق مطالب و اجتهاد در جهت استنباط حکم مسائل بوده[4] و در آن سنّ در سیستان متوفی گردیده است.

۹ – ابواسحق اسفراینی[5] (م – ۴۱۸) نامش ابراهیم پسر محمدکه به علّامه و رکن‌الدین و امام ملقّب گردیده و از چهره‌های بسیار درخشان فقه شافعی و مدافع نستوه مکتب کلامی شیخ اشعری بوده و در علوم اصول فقه و اصول عقاید تألیفات بسیار مهّمی داشته است. از جمله کتاب (الجامع الجلی) در چندین جلد و کتاب (التّعلقة النافعة) در اصول فقه و....

استادان حدیث او ابوبکر اسماعیلی و دعلج و شاگردان حدیثش بیهقی، ابوالطیب طبری و حاکم نیشابوری بوده‌اند. آن دریاسالار معارف اسلامی در دهم محرّم سال ۴۱۸ در نیشابور متوفی گردید و به شهرش منتقل و در آنجا به خاک سپرده[6] شد.

۱۰ – قاضی ابوبکر باقلاّنی (م – ۴۰۳) رهبر مکتب اهل سنّت و چهرهٔ درخشان و توانمندی که تحوّل عظیمی را در مکتب[7] کلامی اشعری به وجود آورد و با تحقیق وجود جزء لایتجزا و وجود خلا[8] و عدم امکانِ قیام عرض به عرض و بقای عرض در دو زمان، راه قبول مکتب اشعری را آن چنان جذّاب و معقول نمود که غالب خردگرایان به مکتب اشعری متمایل گردیدند.

باقلانی بیش از هر دانشمند دیگری در قضایای عقلی و مسائل کلامی تحقیق نمود

---

۱. البدایه و النهایة – ابوالفداء ج ۱۱ ص ۳۱۹.
۲. البدایه و النهایه ابن کثیر – ج ۱۲ صص ۲۳-۲۴.
۳. همان.
۴. همان.
۵. البدایه و النهایه ابوالفداء – ج ۱۲ ص ۲۶.
۶. همان.
۷. حنا الفاخوری ج ۱ ص ۱۵۵؛ النشأة الاشعریه ص ۳۲۲.
۸. همان.

و کتاب نوشت و مدتها این عادت را داشته که هر شبی تا بیست برگ مطالب تحقیقی را ننوشته به بستر خواب نرفته است.

کتابهای معروف او عبارتند از: «تبصره، دقایق الحقایق، تمهید [1] در اصول فقه، شرح ابانه تألیف شیخ اشعری و کتاب بسیار ارزشمند «اعجاز القرآن». تحقیقات و استنباطهایش عموماً ابتکاری بود و دانشمندان بعد از او غالباً مطالب تحقیقی آن کتاب را - بدون ذکر مرجع - به عنوان محقق‌ترین مطلب ذکر کرده‌اند (و کتاب کلامی او* رسالة الحرّة است).

این چهرهٔ درخشان مکتب اشعری [2] و مذهب شافعی، در اوج درک و فراست و آگاهی از ریزه‌کاریهای روانشناسی، نهایت عزت نفس و متانت و وقار و سنگینی را از خود نشان داده است. فرمانروای کم‌نظیری مانند عضدالدوله [3] دیلمی به عنوان سفیر ایران (باقلاّنی) را به دربار روم فرستاد و به هنگام حضور در دربار، ناگاه مشاهده کرد که در ورودی به محضر امپراتور را عالماً عامداً به گونه‌ای کوتاه ساخته‌اند که هر وزیری یا ندیم و سفیری که قصد ورود داشته باشد، باید به سبب کوتاهی آن در با حالت رکوع در برابر امپراتور ظاهر گردد.

باقلانی به محض دیدن آن در، بدون اینکه چیزی شنیده باشد، فوراً فهمید که جریان از چه قرار است و برای اینکه یک دانشمند مسلمان و پیرو [4] قرآن، دچار چنان حالتی از خفّت و خواری نشود، فوراً چرخید و پشت به امپراتور با حالت رکوع ظاهر گردید و فوراً قامتش را راست گردانید و آنگاه چرخید و در حال قیام به امپراتور سلام کرد. امپراتور که از فراست و سرعت انتقال ذهن و تعهّد مکتبی و عزّت نفس او در حیرت فرو رفته بود، در نهایت احترام پاسخ سلامش را داد و او را پهلوی خود نشاند و بعد از یکدوره پذیرایی، امپراتور اشاره کرد آن ساز سحرآسای رومی را به نام «اُرْغل» [5] در آن تالار بنوازند که هر شخصیت باوقار و عالم و دانشمندی نوای آن را می‌شنید، تحت تأثیر نغمه‌های دل‌انگیز آن بی‌اختیار به حالت رقص درمی‌آمد و بی‌اختیار دست و پا و سر و شانه‌هایش به حرکت درمی‌آمدند.

---

۱. البدایه و النهایه ابن کثیر ج ۱۲ ص ۳۷۳.

۲. البدایه و النهایه ابن کثیر ج ۱۱ ص ۳۷۴.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

* به نقل از نشأة الاشعریه و تطوّرها ص ۳۲۷.

بعد از به صدا درآمدن آن ساز سحرآمیز (ارغل رومی) امپراتور که خود و تمام اهل مجلس را در حالت رقص می‌دید، با کمال تعجّب هیچ [۱] اثری از تأثیرات آن ساز را در ابوبکر باقلاّنی [۲] مشاهده نمی‌کرد و وقتی مطلب را تحقیق کرد، معلوم شد که آن دانشمند مسلمان و متعهّد و باوقار به محض به صدا درآمدن آن ساز، به خاطر حفظ متانت و وقار خویش، فوراً با نوک سوزنی پوست دست و پای خود را آزار رسانیده و نگذاشته تحت تأثیر آن ساز، حالت رقصی در اندامهای او ظاهر گردد.

در حالی که امپراتور و اهل مجلس مانند جسدهای بی‌جانِ خیمه‌شب‌بازی جست و خیز می‌کردند، آن دانشمند با وقار مسلمان، ثابت و ساکن و ساکت در جای خود نشسته بود و با چشمان درشت و موقرش، رقص جاهلانهٔ آنها را نظاره می‌کرد. امپراتور وقتی چنین صلابتی را در او مشاهده نمود بی‌نهایت او را گرامی داشت و به همهٔ پیشنهادهایش تن در داد و نسبت به مکتبی که چنین شخصیت مقاوم و دارای عزت نفس و مسلّط بر خود را پرورده کرده است، اخلاص و ارادت خاصّی [۳] پیدا کرد.

۱۱ - ابوطیّب صعلوکی [۴] (م - ۴۰۴) نامش سهل و پسر امام ابوسهل صعلوکی در محضر پدرش تعلّم نمود و به اندازه‌ای در تحصیل علوم و کسب معارف اسلامی پیش رفت که پدرش به مقام علمی او احترام [۵] وافر مبذول می‌داشت و دیری نپایید که در فقه شافعی و کلام اشعری رهبر علمای نیشابور گردید و ریاست دینی و دنیوی آن سامان را به دست آورد. به طوری که حلقهٔ درسهای او به حدّی گرم و وسیع می‌شد که برای یادداشت نکته‌های ریز و ابتکاری درس او پانصد دوات آماده [۶] می‌گردید.

۱۲ - ابن‌فورک [۷] (م - ۴۰۶) از چهره‌های بسیار درخشان مکتب کلامی اشعری بود و در غزنه با افکار و عقاید غیرمنطقی و واپس گرایانهٔ کرامیه مدتها مبارزه کرد و برخی او را همطراز ابوبکر باقلانی [۸] دانسته‌اند.

---

۱. همان. ۲. البدایه و النهایه ابن کثیر ج ۱۱ ص ۳۷۴.
۳. همان.
۴. نشأة الاشعریه، ص ۲۰۳؛ ظهرالاسلام احمد امین ج ۴ ص ۷۳.
۵. طبقات الشافعیه ملا ابوبکر مصنّف. ۶. همان.
۷. مونتگمری وات: همان، ص ۱۲۴؛ ظهرالاسلام ج ۴ ص ۷۳.
۸. همان.

۱۳ - ابومنصور بغدادی (م - ۴۲۹) نامش عبدالقاهر پسر طاهر از چهره‌های درخشان فقه شافعی و کلام اشعری بوده که در بغداد متولد شد و با پدرش به نیشابور منتقل و ساکن گردیده است و با اشتیاق وافر تحصیلات علوم اسلامی را آغاز نمود و وقتی فارغ‌التحصیل گردید در هفده[1] علم و فن به درجهٔ تخصص و مقام تدریس نایل آمده و بعد از وفات ابواسحاق اسفراینی که از استادان ابومنصور بود در مسجد عقیل نیشابور دو سال جانشین او در افتا و تدریس گردید و ناصر مروزی و زین‌الاسلام نزد او تلمّذ می‌کردند.

ابومنصور تا سال ۴۲۹ در نیشابور سرگرم تدریس و تألیف کتابهای مفید بود و در آن سال بر اثر آشوبگری ترکمانان و متشنج شدن شهر به اسفراین هجرت نمود[2] و اهالی شهر به صورت توصیف‌ناپذیری از او استقبال کرده و مقدم او را گرامی شمردند، امّا دیری نپایید که در همان سال دار فانی را وداع نموده و به جهان جاودانه شتافت و درکنار آرامگاه استادش ابواسحاق اسفراینی بخاک[3] سپرده شد.

ابومنصور ضمن تدریس علوم و معارف اسلامی، کتابهایی را نیز تألیف نمود از جمله: «الملل و النحل، نفی خلق القرآن، کتاب الصفات، کتاب الایمان و اصوله، کتاب بلوغ المدی عن اصول الهدی، کتاب العماد فی مواریث العباد، کتاب شرح مفتاح ابن القاص، کتاب اصول دین و تبصرة البغدادیه، کتاب تفسیر اسماء الحسناء، کتاب فضایح القدریه[4]، کتاب التکملة فی الحساب، کتاب المساحة، کتاب تأویل المتشابهات و کتاب معروف «الفرق بین الفرق» که در سال ۱۳۴۳ به وسیلهٔ دکتر محمد جواد مشکور به فارسی ترجمه و چاپ و منتشر گردید.

۱۴ - امام محمد جوینی[5] (م - ۴۳۸) در عصر خویش رهبر مذهب شافعی و پدر ابوالمعالی امام الحرمین بوده و منسوب به «جوین» واقع در اطراف نیشابور است. محمد جوینی ادبیّات عرب را نزد پدرش و فقه را در محضر ابوالطیب سهل بن محمد صعلوکی

---

۱. البدایه و النهایه ابن کثیر ج ۱۲ ص ۴۸؛ قاموس الاعلام شمس الدین سامی، ج ۱ ص ۷۹۳؛ وفیات الاعیان ج ۱ ص ۲۳۴؛ ابناء الرواة قفطی ج ۲ ص ۱۸۵؛ کشف الظنون ص ۲۵۴؛ تبیین کذب المفتری ص ۲۵۳.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. البدایه و النهایة ابن کثیر ج ۱۲ ص ۵۹.

تعلّم نموده و در مرو فارغ التحصیل گردیده و دارای سیمای بسیار جدّی و موقّر[۱] و پرابهّتی بوده و از پرهیزگاری و ورع و احتیاط بهره وافری داشته است و بر اثر رعایت احتیاط، گاهی از دارایی خویش دو مرتبه زکات می‌داد و نمونهٔ دیگر ورع و احتیاطش در شرح حال پسرش «امام الحرمین» خواهد آمد.

امام محمد جوینی در انواع علوم دارای تألیفات مهّمی بوده است و تفسیر کبیر را تصنیف کرده که مشتمل بر انواع علوم و معارف اسلامی بوده است. در فقه نیز کتاب «تبصرة[۲] و تذکرة» را تألیف نموده است.

همچنین کتابهای «مختصر مختصر، الفرق و الجمع[۳] و السلسلة» را نیز تألیف کرده است و در فقه و اصول فقه و ادبیات و بقیه معارف اسلامی امام و پیشوا شمرده شده است و در علم کلام، کتاب (الشامل[۴] فی اصول الدین) را تألیف نمود.

۱۵ - امام الحرمین ابوالمعالی[۵] نامش عبدالملک در سال ۴۱۹ در جوین یکی از روستاهای نیشابور به دنیا آمده و در محضر پدرش امام محمد جوینی و همچنین در محضر قاضی حسین فقه را تعلّم نمود و برای ادامه تحصیل به بغداد رفت و به کسب علوم و معارف اسلامی پرداخت و هنگامیکه فارغ التحصیل گردید در نیشابور[۶] به تدریس و تألیف کتابهای مهم سرگرم شد و حلقهٔ تدریس او هر روز وسیعتر می‌گردید و تقریر و بیاناتش به حدّی جذّاب و دلگیر بود که هر شنونده‌ای را مجذوب خود می‌کرد و گاهی در اثنای توضیح مطلبی ناگاه لکنتی بر زبانش ظاهر می‌گردید و آهی می‌کشید و می‌گفت: «**هذا[۷] مِنْ آثارِ تِلْکَ الرضعة**» این لکنت از بقایای همان یک وعده شیرخوارگی است و به اتفاقی اشاره می‌نمود که بر نهایت تقوا و پرهیزگاری پدرش و اهتمام علمای آن زمان به نهایت طهارت و پاکی زندگی خانواده علما از حرام و حتی شبهه‌ها دلالت می‌کند و آن اینکه در همان روزهایکه امام الحرمین درگهواره بوده است، و با توصیهٔ موکّد او این

---

۱. همان.

۲. البدایه و النهایه ابن کثیر ج ۱۲ ص ۵۹؛ نشأة الاشعریه ص ۳۹۳.

۳. همان.

۴. همان.

۵. البدایه و النهایه ابن کثیر ج ۱۲ صص ۱۳۶-۱۳۷؛ حنا الفاخوری ج ۱ صص ۱۵۶-۱۵۷؛ النشاة الاشعریه ص ۳۷۴ دو مرجع اخیر دربارهٔ تألیفات و تحقیقات امام الحرمین بحث کرده‌اند.

۶. همان.

۷. همان.

بچه را از هر شیر و غذای مشکوک و شبهه‌ای دور کرده‌اند، اتفاقاً روزی که مادرش برای کاری از منزل خارج می‌شود و بعد از لحظاتی صدای گریهٔ معصومانه آن بچه به گوش همسایه‌ها می‌رسد، زن همسایه -که گویا شوهرش دارایی مشکوک و آمیخته به شبهه‌ای داشته - خود را به گهواره می‌رساند و از پستانش مقداری شیر به آن بچه می‌دهد. در این هنگام پدرش از مدرسه علوم دینی به خانه برمی‌گردد و بعد از آنکه آن زن را با خشم و عصبانی از منزلش اخراج می‌کند، فوراً بچّه را از گهواره بیرون می‌آورد، و آن اندازه گلو و پشت و سینه‌اش را فشار می‌دهد که آن شیر را استفراغ می‌کند مگر یکی دو قطره که در معده‌اش باقی می‌ماند و وقتی آن بچه بزرگ می‌شود و به چنان مقام والای علمی می‌رسد و در اثنای امواج تقریر و بیانش ناگاه لکنتی بر زبانش عارض می‌گردد، برحسب خصلت پرهیزگاری معتقد می‌شود که بقایای آن چند قطره شیر مشکوک و شبهه‌دار موجب یک مقدار بی‌توفیقی او در راه خدمات شریف و مقدس علمی و دینی بوده است.

امام الحرمین دانشمندی حق‌جو، حق‌گو و به اعتقادات مکتبی خویش کاملاً پایبند بوده است[۱] و به هنگام شدت آزار عمیدالملک کندری از موضع خویش عقب‌نشینی نکرد، بلکه دار و دیار خود را پشت سر گذاشت و از نیشابور به بغداد مهاجرت کرد و بعد از ورود سپاهیان کندری به بغداد به حجاز مهاجرت نمود و چهار[۲] سال در دیار غربت و مکه و مدینه به تدریس وافتا پرداخت و بعد از رفع غایلهٔ کندری و دوران وزارت نظام الملک با نام و عنوان «امام الحرمین» و لقب «مجاهد مهاجر» به نیشابور برگشت و سی سال تمام سرگرم خطابه و تدریس و تألیف بود، تا آنجا که شخصیّتی مانند ابواسحاق شیرازی خطاب به او گفت: «**یا مفید أَهْلِ المشرق**[۳] **و المغرب! انت الیومَ، إمامُ الائمّه**» و در حلقه درس او سیصد نفر حضور می‌یافتند. برای عظمت مقام علمی او کافی است که دانشمندانی امثال امام محمد غزالی و الکیا الهرّاسی[۴] و خوافی در محضر او تلمذ نموده‌اند.

امام الحرمین ضمن تدریس، کتابهای مهّمی را نیز تألیف نمود از جمله: نهایة

---

۱. البدایه و النهایه ابن کثیر ج ۱۲ صص ۱۳۶-۱۳۷؛ حنا الفاخوری ج ۱ صص ۱۵۶-۱۵۷؛ النشاة الاشعریة صص ۳۷۳-۳۷۴؛ مونتگمری وات: همان ص ۱۲۵.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

المطلب فی درایة المذهب[۱]، الشاهل در اصول دین، برهان در اصول فقه[۲] غیاث الامم، تلخیص التقریب، ارشاد، العقیده النظامیة[۳] و غیره.

امام الحرمین در بیست و پنجم ربیع‌الاوّل سال ۴۷۸ از این جهان فانی به جهان جاودانه رخت بربست و درکنار پدرش در نیشابور به خاک سپرده[۴] شد.

۱۶ - ابوالقاسم قشیری[۵] (م - ۴۶۵) نامش عبدالکریم کُنیه‌اش ابوالقاسم و شهرتش قشیری است. فقه را در محضر ابوبکر بن محمد طوسی و علم کلام را نزد ابی‌بکر ابن فورک تعلّم نمود وکتابهای مفید و مهّمی را نیز تألیف کرد که یکی از آنها تفسیر قرآن کریم و دیگری همان رسالهٔ معروف قشیریه می‌باشد که در آن شرح حال جمعی از پرهیزگاران آن روزگار را بیان کرده است.

در مسافرت حج همراه امام الحرمین و بیهقی بوده است و با تمام توانی که داشته از مکتب کلامی شیخ[۶] اشعری دفاع کرده است و در دوران آشوبگریهای عمیدالملک کندری[۷] مدتها در مخفیگاه به سر برد تا اوضاع تغییر کرد. پس از آن از مخفیگاه بیرون آمد و فعالیتهای علمی خود را مجدداً آغاز نمود و در سال ۴۶۵ در سن هفتاد سالگی در نیشابور متوفی گردید و درکنار مزار استادش ابوعلی دقاق به خاک سپرده شد.

۱۷ - خطیب بغدادی[۸] (م - ۴۶۳) احمدبن علی مُکنّی به ابوبکر و ملقب به خطیب بغدادی، در بغداد پرورش یافت و نزد ابوطالب طبری و بقیّه یاران شیخ ابوحامد اسفراینی تلمّذ نمود و برای کسب علوم و معارف بیشتر به بصره، نیشابور، اصفهان، همدان، شام و حجاز سفرکرده است و هنگامی که فارغ‌التحصیل گردید به بغداد برگشت و نزد وزیر «ابوالقاسم بن مسلمه» به مقام والایی نایل آمد.

او فراست و درک و حافظهٔ عجیبی داشت[۹]، هنگامی که جمعی از یهودیان خیبری در بغداد[۱۰] نامه‌ای را نشان دادند که به موجب آن پیامبر ﷺ در سال فتح خیبر همهٔ

---

۱. همان.
۲. البدایه و النهایه ج ۱۲ ص ۱۳۷.
۳. همان.
۴. همان.
۵. البدایه و النهایه ج ۱۲ ص ۱۱۴.
۶. همان.
۷. مونتگمری وات: همان ص ۱۲۵؛ تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری ج ۱ ص ۲۳۵.
۸. البدایه و النهایه ج ۱۲ صص ۱۰۸-۱۰۹.
۹. همان.
۱۰. البدایه و النهایه ج ۱۲ صص ۱۰۸-۱۰۹ زیر عنوان «احمد بن علی».

یهودیان خیبر را از جزیه معاف کرده بود، وزیر نامبرده خطیب را مأمور تحقیق آن ادعا نمود. و خطیب نیز بعد از نگاهی به آن نامه فریاد برآورد که معلوم می‌شود آن ادعا کذب محض است؛ زیرا شاهدان این نامه تنها دو شخص هستند یکی معاویه که در سال فتح خیبر هنوز مسلمان نشده بود و دیگری سعدبن معاذ که قبل از فتح خیبر در سال غزوه خندق متوفی[1] شده است.

خطیب دارای تألیفات بسیار مهمی بوده که تعداد آنها بالغ بر شصت و به اعتقاد بعضی بالغ بر یکصد تألیف بوده‌اند که یکی از آنها تاریخ مفصّل بغداد است که بسیار مهم و در زمان ما نیز مورد استفادهٔ تمام محققان است. بقیّه کتابهایش نیز عبارتند از: الکفایه و الجامع، شرف اصحاب الحدیث، المتفق و المفترق، السابق و اللاحق، فصل الوصل[2]، اقتضاء العلم للعمل و...».

خطیب نیز از مدافعان توانمند مکتب کلامی اشعری بوده است. او به هنگام وفات دارای دویست[3] دینار «معادل چهار ملیون تومان» بود و چون هیچ وارثی نداشت وصیت کرد آن را بر اهل حدیث تقسیم کنند و مطابق وصیتش[4] هم عمل کردند.

۱۸ - الکیا الهرّاسی (م - ۵۰۴)[5] نامش علی پسر محمد با امام محمد غزالی هم حجره و هم حلقه و از شاگردان مبرّز امام الحرمین بوده‌اند و هر دو نیز در نظامیّه بغداد مدرّس و از مدافعان پر قدرت مذهب فقهی امام شافعی و مکتب کلامی شیخ اشعری بوده‌اند.[6]

الکیا به معنی بلندپایه و ارزشمند با دنبالهٔ «الهرّاسی» لقب او است و کُنیه‌اش ابوالحسن است. او علاوه بر تدریس در نظامیّه بغداد کتابهای مهّمی را نیز تألیف کرده است و در یکی از کتابهایش برخی از اعتقادات حنابله را نقد نموده است[7]. در سال ۴۵۰ متولد و در سال ۵۰۴ در سن پنجاه و چهار سالگی متوفی گردید و در کنار آرامگاه شیخ ابواسحاق شیرازی به خاک سپرده شد.

علّامه ملا ابوبکر مصنف در طبقات شافعیه درباره الکیا الهرّاسی گفته است:

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. همان.
۴. همان.
۵. البدایه و النهایه ج ۱۲ ص ۱۸۴.
۶. همان.
۷. همان.

«مدرس و رئیس نظامیّه بغداد بوده و به مقام اجتهاد هم رسیده است».

امام محمّد غزالی

۱۹ - امام محمد غزالی (م - ۵۰۵)[۱] - در اواخر قرن پنجم هجری، در یکی از گوشه‌های شهر پرجمعیت طوس، در خانوادهٔ مرد پرهیزگار و کم‌بضاعتی به نام محمد که از راه ریسندگی و «غزّالی» امرار معاش می‌کرد، دو پسر به دنیا آمدند که آنان را «محمد و احمد» نامید، و هنوز به سن درس خواندن نرسیده بودند که پدرشان ناگاه شدیداً بیمار و از زنده ماندن مأیوس گردید و آنان را به یکی از دوستان پرهیزگارش سپرد و به او گفت: «متأسفانه من از نعمت خواندن و نوشتن بی‌بهره ماندم و می‌خواستم تحقّق این آرزویم را در پسرانم ببینم، امّا گویی مقدّر خدا چیز دیگری است. بنابراین وصیّت من به تو این است که بعد از من پسرانم را به مکتب بفرست و تمام دارایی مرا در راه تحصیلات آنان مصروف نما».

دوست پرهیزگار بعد از وفات محمد وصیتش را به جای آورد، امّا محمد و احمد هنوز در آغاز راهِ دور و دراز تحصیلات مطلوب خود بودند که آن مرد پرهیزگار به آنان گفت: «از دارایی پدرتان چیزی باقی نمانده[۲] و من هم بضاعتی ندارم که هزینهٔ زندگی و تحصیلات شما را تأمین نمایم و تنها راه ادامهٔ تحصیلات شما این است که در یکی از مدارس خیریّه علوم دینی - که زندگی سادهٔ طلّاب را تأمین می‌کند - به تحصیلات مطلوب خود ادامه دهید».

آن دو برادر، در یکی از مدارس علوم دینی به تحصیلات خود ادامه دادند و احمد غزالی بعد از سالها تحصیل و حضور در حلقهٔ استادان مبرّز، به عنوان دانشمند پرآوازه و خطیب و واعظی از او یاد می‌کردند که تأثیر وعظ و خطابه‌هایش دلهای سنگ‌آسا را ذوب می‌کرد[۳]. در محافل وعظ او زبانها بسته و گوشها باز و دلها به وجد و اضطراب[۴] درمی‌آمدند و بسیاری از افراد دیرباور و گروههای شک زده و مردّد را جذب می‌کرد و آنان را در ردیف مسلمانان آگاه و پرهیزگار قرار می‌داد.

محمد غزالی نیز بعد از مدتی تحصیل در شهر توس برای کسب معارف به محضر

---

۱. حنا الفاخوری - ج ۲ ص ۵۱۸؛ ظهر الاسلام ج ۴ ص ۸۴؛ مقدّمه احیاء علوم الدّین. احمد غزالی بعد از آنکه محمد غزالی نظامیّه را ترک کرد بجای او به تدریس نشست.

۲. همان.　　۳. همان.

۴. مقدمه احیاء علوم الدین.

ابونصر اسماعیل [1] در گرگان شتافت و بعد از اندوختن علوم و معارف آنجا با چنته‌ای مملو از یادداشتهای مسائل و مطالب به توس برگشت، ولی در وسط راه رئیس راهزنان آن چنته را از او گرفت و طعمهٔ حریق نمود و محمد غزالی را بر آن داشت از این به بعد هر چه را که یاد گرفت به جای نوشتن به حافظه‌اش بسپارد [2] و معارفی را ذخیره کند که راهزنان نتوانند آن را از او بگیرند.

محمد غزالی به حلقهٔ تدریس امام الحرمین در نیشابور شتافت و اصول فقه و علم کلام و علم منطق را در محضر او تعلّم نمود و در تمام علوم عقلی و نقلی به پایه‌ای رسیده بود که استادش امام الحرمین در بیان وسعت آگاهی او و مقایسه‌اش با دو شاگرد ممتاز دیگرش می‌گفت: «غزالی دریایی است غرق کننده، الکیا شمشیری است خرق کننده و خوافی آتشی است حرق کننده [3]».

محمد غزالی بعد از وفات امام الحرمین [4] در سال ۴۷۷ به نزد نظام الملک وزیر دانشمند و دانش‌پرور سلجوقیان که در مجلس او دانشمندان بزرگواری جمع می‌شدند و از علوم عقلی و نقلی بحث می‌کردند، رفت. غزالی در جریان آن بحثهای علمی همه را به مقام والای علمی خویش معترف نمود و موجب گردید که نظام‌الملک بهترین امکانات تدریس و تألیفات را برای او فراهم نماید و بعد از هفت سال تدریس و تألیف در سال ۴۸۴ که هنوز جوان بود و فقط سی و چهار [5] سال داشت نظام‌الملک او را در ردیف رجال نخبه و قدیمی و پیشوایان مسن معارف اسلامی به سمت استاد نظامیّه بغداد منصوب نمود و چهار سال در نظامیه که حلقهٔ تدریسش بالغ بر سیصد شاگرد بود به کار تدریس و تألیف سرگرم گردید.

امام محمد غزالی پس از چهار سال تدریس و تألیف در نظامیّه بغداد در سن سی و هشت سالگی ناگاه افکارش متحوّل گردید و انزوا و استمرار عبادت را بر حضور در نظامیّه و تدریس ترجیح داد [6]. این بود که از بغداد به قصد سفر حج خارج شد و راهی

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. همان.

۴. ظهر الاسلام ج ۴ ص ۸۴؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ص ۵۱۹.

۵. همان.

۶. المنقذ من الضلال صص ۹ و ۱۳ به نقل از تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲ ص ۵۲۳؛ ظهر الاسلام

شام گردید و در آنجا نزدیک به دو سال سرگرم عُزلت و خلوت و ریاضت بود، و مدتی در مسجد دمشق اعتکاف[1] کرد. آنگاه از شام به بیت‌المقدس رفت و هر روز به صخره می‌رفت که ناگاه آرزوی انجام دادن مراسم حج او را به حجاز کشانید و پس از مراسم حج نیز جاذبه محبّت افراد خانواده‌اش او را به وطن[2] بازگرداند و به توس برگشت، ولی در آنجا نیز خلوت و عُزلت را برگزید و این حالت ده سال طول کشید.

غزالی مشهورترین کتابهایش را مخصوصاً «احیاء العلوم» را در آن مدت تألیف نمود و در سال ۴۹۹ که از عزلت بیرون آمده بود، راهی نیشابور گردید و در نظامیّه آن شهر دو سال تدریس کرد سپس به توس برگشت و در جنب منزلش مدرسه‌ای برای طلّاب و خانقاهی برای تجمّع صوفیان بنا نمود و سرگرم تدریس و تألیف گردید و در سال ۵۰۵ که پنجاه و چهار سال داشت در توس متوفی گردید و در[3] همانجا به خاک سپرده شد.

تألیفات امام محمد غزالی

در میان متفکران و دانشمندان اسلامی کسی به اندازهٔ امام محمد غزالی دارای تألیف و تصنیف نبوده است. گویند کسانی تألیفاتش را شمارش کرده و بر روزهای عمرش تقسیم کرده‌اند، سهم هر روز چهار[4] جزوه بوده است و اینک فهرست قسمتی از تألیفات غزالی برحسب موضوع و سال تألیف آورده می‌شود:

«بسیط، وسیط و وجیز در فقه، مقاصد الفلاسفه در فلسفه در سال ۴۷۸ تا سال ۴۸۷»، «تهافت الفلاسفه و المستظهری در کلام، محک النظر، معیار العلم و در منطق در سال ۴۸۸»[5] که محل تألیف آن دو دسته نظامیه بغداد و زمانی بود که در کنف حمایت نظام الملک سرگرم تدریس بوده است.

در دمشق در سال[6] ۴۸۹، این کتابها را در علم کلام تألیف نموده است: «الاقتصاد فی الاعتقاد و قواعد الاعتقاد و الرسالة القدسیه» و در شام و قدس و حجاز و توس در بین

⇦ ج ۴ ص ۸۴؛ البدایه و النهایه - ابن کثیر - ج ۱۲ ص ۱۸٦.

۱. همان. ۲. همان.

۳. همان. ۴. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲ ص ۵۲۲.

۵. همان.

٦. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲ ص ۵۲۲؛ مقدّمه احیاء علوم الدین؛ البدایه و النهایه ابن کثیر - ج ۱۲ ص ۱۸٦.

سالهای ۴۹۰ و ۴۹۵ کتاب «احیاء علوم الدین» را تألیف نمود و در سال ۴۹۵ بداية الهدایه و المقصد الاسنی را تألیف کرد و در میان سالهای ۴۹۵ و ۴۹۸ کتابهای «جواهر القرآن، الاربعین[۱]، کیمیای سعادت و الدرّة الفاخره» را تألیف نمود و در سال ۴۹۷ کتاب «القسطاس المستقیم» را در منطق و «فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقه» را در علم کلام تألیف نمود. در سال ۵۰۰ که در نیشابور تدریس می‌کرد کتاب «ایها الولد» در تصوف و کتاب «المنقذ من الضلال» را در شرح حال و در سال ۵۰۳ کتاب «المستصفی» در علم اصول و در سال ۵۰۳ تا ۵۰۵[۲] بعد از بازگشت اخیر به توس کتاب «مشکاة الانوار» را در تصوف تألیف نمود و تألیفات دیگر امام محمد غزالی که زمان و مکان تألیف آنها معلوم نیست عبارتند از: «الجام العوام در علم کلام، معراج السالکین در تصوّف، الأدب فی الدّین، القواعد العشرة، الرسالة الوعظیّة، رسالة الطیر، الرسالة اللدنیه، منهاج العارفین و روضة الطالبین در تصوف[۳] و عجایب المخلوقات و اسرار الکائنات».

چنانکه مشاهده کردیم، امام محمد غزالی که از درخشنده‌ترین چهره‌های مُدافعان فقه شافعی و کلام اشعری بود، ناگهان در فلسفه و تصوّف غرق گردید. دربارهٔ این تحوّل حیرت‌انگیز تجزیه و تحلیلهای گوناگونی به عمل آمده است که برخی آن را از علایم قدرت تحقیق و پیمودن قوس صعودی در راه رشد و تکامل علمی به شمار آورده‌اند و با توجه به همین ارتقای علمی، امام محمد بن یحیی[۴]، غزالی را امام شافعی دوّم شمرده است و علّامه عراقی[۵] نیز غزالی را مجدّد قرن پنجم و مشمول حدیث ابوهریره دانسته است که دانشمندان، مجدّد صدر اوّل را عمربن عبدالعزیز، مجدّد سدهٔ دوم را شافعی، مجدّد سدهٔ سوّم[۶] را اشعری، مجدد سدهٔ چهارم را باقلّانی و مجدد سدهٔ پنجم را امام غزالی به شمار آورده‌اند و در مقابل، برخی از اهل نظر، آن تحوّل[۷] غزالی را از علایم ضعف تفکّر و نفوذ شک و تردید و پیمودن قوس[۸] نزول به شمار آورده‌اند. تا جایی که ابن جوزی و ابن‌الصلاح بعد از آن تحوّل، مهمترین کتابش[۹] را «احیاء علوم الدین» را

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. همان.
۴. مقدمه احیاء علوم الدّین.
۵. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲ ص ۵۹۷.
۶. همان.
۷. البدایه و النهایه ج ۱۲ ص ۱۸۶.
۸. همان.
۹. همان.

شدیداً مذمت کرده‌اند و حتی فقها و متکلمین مغرب اسلامی کتابهای او را تحریم کرده‌اند.

ابن‌الرشد اندلسی[۱] نیز بعد از ردّ مهمترین کتاب غزالی در فلسفه یعنی «تهافت الفلاسفه» تحت عنوان «تهافت تهافت الفلاسفه»[۲] گفته است: «این مرد یعنی غزالی بلاشک، همان گونه که در امر فلسفه خطا رفته است در امر دین نیز مصیب نبوده است».[۳]

نظر نگارنده دربارهٔ تحوّل ناگهانی غزالی

امّا اعتقاد نگارنده این است که این قضاوتهای غالباً افراطی و تفریطی بیشتر جنبه تحزّب و گروه‌گرایی را داشته و واقعیّت امر - طبق قراین و شواهد - چیز دیگری بوده است و آن اینکه امام محمد غزالی، در بحبوحهٔ بحرانهای سیاسی و اعتقادی و دورهٔ سستی عقیدها، برای تحقیق و بیان اصول اعتقادی (مبدأ، معاد، نبوّت) صاحب قلم پویا و زبان گویا گردید. در عصری که دستهای مرموزی، گاهی عالما عامداً از راه فلسفه باقی و انکار معاد جسمانی و ازلی نبودن جهان و از راه تصوف و شطحیاتی نظیر «**انا الحق و لیس فی جبّتی الا الله**» و گاهی، جاهلانه و ناآگاهانه، از راه برخی از احکام فقهی و مسائل کلامی و بلند کردن حربهٔ تکفیر بر سر بعضی از[۴] مسلمانان، امواجی از شک و تردید و ناباوریها را به سوی اصول اصیل عقاید اسلامی سوق می‌دادند.

غزالی متکلم و فقیه با آن ایمان عینی و یقینی که به دین اسلام داشته و با توجه به حساسیت عجیبی که نسبت به حقانیت و قداست اصول اوّلیهٔ دین اسلام دارا بوده است بر خود واجب دانسته است به هر قیمتی که شده - حتی اگر به قیمت کناره‌گیری از تدریس در نظامیّهٔ بغداد و رفتن به دیار غربت و دوری از وطن و خانه و خانواده هم تمام شود - آن امواج زندقه را بخواباند و حیات دینی را تجدید نماید، و چون بدون تبحّر در فلسفه و تصوّف ردّ انحرافات آنها «و تهذیب کلام و تصوف» امکان نداشت، بنابراین غزالی مدت سه سال به مطالعه و تحقیق در فلسفه پرداخت و در فلسفه یونان و آنچه

---

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲ ص ۶۵۱ در شرح تألیفات ابن رشد.

۲. همان ص ۵۸۷؛ فیصل التفرقه در الجواهر الغوالی صص ۷۷-۷۸.

۳. همان.

۴. همان.

اخوان الصفا[۱] و فارابی و ابن سینا[۲] نوشته بودند، به گونه‌ای تبحّر پیدا کرد که توانست کتاب مهّمی را در فلسفه به نام «مقاصد الفلاسفه» تألیف نماید آنگاه کتابی را به نام «تهافت الفلاسفه» در ردّ شبهه‌های آنان نسبت به «معاد جسمانی[۳] و ازلی نبودن جهان و بقیّه مطالبی که با عقاید اسلامی در تضاد بودند» تألیف نمود و امواج زهرآگینی که از کوی فیلسوف نمایان و فلسفه بافان برخاسته بودند، به کلّی خوابیدند.

از طرف دیگر برای تبحّر در تصوّف نیز علاوه بر مطالعهٔ کتابهای مهّم تصوّف مانند قوت القلوب ابوطالب مکّی و رسالهٔ قشیریه و...، چون ویژگیهای تصوّف طبق بیان متصوفه چیزی از قبیل حالات، و احساس و امور ذوقی بود و نیاز به عُزلت و کناره‌گیری و دوری از همهٔ جاذبه‌های مادّی داشت، ناچار از تدریس در نظامیه کناره‌گیری کرد و ده سال در غربت و در شام، فلسطین و حجاز در عزلت و گوشه‌نشینی به سر برد و تا آنجا در تصوف و سیر و سلوک متصوفه تبحّر پیدا کرد که توانست کتاب مهم و کم‌نظیر «احیاء علوم الدّین» را در تصوف تألیف نماید.

همچنین توانست در ردّ برخی از افکار و روشهای انحرافی بعضی از متصوفه مانند اعتقاد به حلول و وحدت وجود و شطحیّات و توهم معاف شدن از تکالیف دینی و ادعای ارتباط با منبع وحی و... و همچنین قبایح باطنیّه کتاب «المستظهری» و... را بنویسد و با نوشتن کتاب «فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة» چماق تکفیر برخی از فقها و متکلمین ناآگاه را از سر مسلمانان دور نمود[۴].

بنابراین امام غزالی در عین تبحّر در فلسفه و تصوّف، فیلسوف و صوفی به شمار نیامده است، بلکه با تبحّر در فلسفه و تصوف و فقه و کلام توانسته تمام آن امواج زهراگین را بخواباند و با برهان و حجّت قطعی، حقانیّت تمام اصول دین اسلام را برای مردمان عصر خویش و برای نسلهای آینده، محقق و آشکار نماید و به همین علّت (با وجود آن همه درجات و شایستگیهایی که داشته و با وجود آن همه القابی که در آن زمانها

---

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی صص ۵۳۳-۵۳۶ ج ۲ صص ۵۸۶ و ۵۸۷؛ فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقه در مجموعهٔ الجواهر الغوالی صص ۷۷-۷۸.

۲. همان. ۳. همان.

۴. همان.

متداول بوده‌اند) برای ابوحامد غزالی جز لقب «حجّة الاسلام»[۱] هیچ لقبی را زیبندهٔ او[۲] ندانسته‌اند.

۲۰ - امام فخرالدین رازی نامش محمد[۳] نام پدرش عمر، در رمضان سال ۵۴۴ هجری در شهر ری متولّد شد و در سن تمیز مرحلهٔ سوادآموزی را در محضر پدرش که خطیب معروفی بود گذراند و مقدمات علوم اسلامی را در محضر کمال سمعانی فرا گرفت. آنگاه بخش مهمی از معارف اسلامی را از فقه و تفسیر گرفته تا حکمت و کلام اسلامی را در محضر مجدالدّین جیلی تلمّذ نمود.

محمد رازی در فراگرفتن علوم و معارف اسلامی وکند وکاو مسائل آنها حرص و ولعی عجیب داشت. دارای ذهنی تیز و نظری صائب و فکری عمیق بود. دیری نپایید که در تمام علوم عقلی و نقلی به مقام استادی رسید و در تحقیق و تأیید مکتب کلامی اشعری و مذهب فقهی شافعی کتابهای مهّمی را به رشتهٔ تحریر درآورد. هنگامی که با آن قامت کشیده[۴] و چشمان برّاق و محاسن پر پشت و سیمای پرشکوه و ابهت، بر منبر خطابه‌ها یا در وسط حلقه‌های درس ظاهر می‌گردید و با آن صدای گیرا و نوای گرم و مخلصانه، آیات قرآن را تفسیر می‌کرد و حقایق نوینی را نشان می‌داد و مسائل علوم عقلی و نقلی را موشکافی می‌نمود و تحقیقات علمی را به اوج خود می‌رساند، نه تنها اشخاص عادی و طلبه و تلامذه، بلکه دانشمندان مبرّزی همچون زین‌الدین کشی و قطب مصری و شهاب الدین نیشابوری[۵] به پای منبر و حلقهٔ تدریس او می‌شتافتند.

گویند در حوزهٔ تدریس امام رازی بیش از دو هزار[۶] نفر از طالبان علم و فقها و فضلا جمع می‌شدند، و هنگامی که با پای پیاده یا سوار بر اسب به جایی می‌رفت حدود سیصد نفر از طلبه و فضلا برای کسب فیض در رکاب او راه می‌رفتند.

---

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ۲ ص ۵۹۷؛ کتاب الغزالی ج ۱ ص ۱۳۵.
۲. همان.
۳. الاعلام زرکلی ج ۲ ص ۹۵۸؛ عیون الانباء ابن ابی اصیبعه ص ۴۶۲؛ دایرة المعارف فرید وجدی ج ۴ ص ۱۵۰؛ وفیات الاعیان ج ۱ ص ٦٧٦؛ اخبار الحکمای ابن قفطی ص ۱۹۲ به از نقل مناظرات رازی ص ۸.
۴. همان. ۵. همان.
٦. عیون الانباء ص ۴۶۴ به نقل از مناظرات رازی ص ۱۲.

امام رازی نزد فرمانروایان خوارزم[۱] به غایت محترم و گرامی بود و در شهرها مدارسی را برای او بنا نموده و با اخلاص و اشتیاق کامل در جلسات و عظ او حضور می‌یافتند و از طرف آنان مبلغ[۲] هشتاد هزار دینار (هر دینار یک مثقال طلا بود) معادل یک میلیارد و ششصد میلیون تومان پول زمان ما و همچنین انواع وسایل نقلیّه روز و لوازم گران قیمت خانگی، به او رسیده بود و هنگامی که وفات کرد میراث او بالغ بر دویست[۳] هزار دینار و معادل چهار میلیارد تومان زمان ما بود.

امکانات مالی و رفاه زندگی نه تنها مانع پیشرفت او در کار تدریس و تألیف نبود، بلکه او را به پیشرفت بیشتر نایل می‌نمود. به طوری که ابن کثیر دربارهٔ او می‌گوید: «تألیف بزرگ و کوچک او به دویست کتاب[۴] رسیده بود. کتاب تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، کتاب مباحث الشرقیه، کتاب اربعین، کتاب محصول در اصول فقه و تاریخ امام شافعی از جملهٔ آنها است. ابن قفطی[۵] و تبریزی شصت و چهار تألیف[۶] قطور امام رازی را یکی یکی نام برده‌اند.

امام رازی، دانشمند بحّاث و متفکّر حساس و دارای ذهنی وقّاد و زبانی نقّاد بود و اشکالات مطالب حکمت و فلسفه مانند موم در پنجهٔ استدلال او عوض[۷] می‌گردیدند؛ گاهی جزء لایتجزا را ثابت و گاهی نفی می‌کرد و در هر دو صورت حرف خود را بر کرسی ثبوت می‌نشاند و از همین راه افکار فلسفی ابوعلی سینا را در شرح اشارات به گونهٔ رنگ باخته و بی پایه نشان داده بود، که اگر نصیرالدین توسی آن نقدها را ردّ نمی‌کرد نام[۸] علمی و فلسفی ابن سینا از آن اوج به حضیض سقوط می‌کرد.

با توجّه به آن سیطرهٔ فلسفی و قدرت جدلی او را «امام المشککین»[۹] هم خوانده‌اند. تعجّب اینکه تبحّر در آن همه علوم و معارف و دارا بودن آن چنان سیطرهٔ

---

۱. البدایه و النهایه ج ۱۳ صص ۶۰-۶۱.
۲. همان.
۳. همان.
۴. همان.
۵. اخبارالحکما ابن قفطی ص ۱۹۱؛ ریحانة الادب تبریزی ج ۳ ص ۱۹۴.
۶. همان.
۷. مقدّمه رسالهٔ کمالیه سبزواری؛ ریحانة الادب ج ۳ ص ۱۹۳.
۸. همان.
۹. ریحانة الادب ج ۳ ص ۱۹۳ به نقل از مناظرات ص ۱۰.

فلسفی نه تنها او را نسبت به عبادتهای مستحب بی‌اعتنا نکرد، بلکه علاوه بر انجام دادن نمازهای سنت در هر شبانه روز لحظاتی در مسجد سرگرم راز و نیاز با خدا و خواندن دعاها و اوراد[۱] مخصوص بوده است. همچنین آن تبحر در علوم و سیطرهٔ فلسفی نه تنها او را مغرور نکرد، بلکه در نهایت تواضع شیوهٔ استدلال فطری سالخوردگان را موجب فوز و سعادت و بهتر از شیوهٔ پر از تکلّف فلسفه فلاسفه شمرده و گفته است: «مَنْ لزم مَذْهَب العجایز[۲]، کان هوالفایز». در حالی که به زبان عربی سروده است:

نِــهایة اقــدام العــقول عــقال — و اکـثر سَعْی العـالمین ضـلال
وَ لَمْ نستفد من بحثناطول عُمْرِنا — سوی ان جمعنا فیه قیلَ[۳] وَ قالُوا

به زبان فارسی نیز سروده است:

گر کنه خودم در خور اثبات تو نیست[۴] — و آرامش جان جز به مناجات تو نیست
مــن ذات تــو را بـه واجبی کـی دانـم — دانندهٔ ذات تو به جز ذات تـو نـیست

دل گرچه در این بـادیه بسـیار شـتافت — مویی به ندانست و بسی موی شکافت
گــرچـه زِ دلم هـزار خـورشید بـتافت — لکـــن بــه کــمالِ ذرّه‌ای راه نـیافت[۵]

امام فخرالدین رازی در سال ۶۰۶ هجری در هرات متوفی شد و طبق وصیّت خودش در قریهٔ مزداحان بالای کوه مصاقب به خاک سپرده شد.

۲۱ - علّامه آمِدی یکی دیگر از چهره‌های درخشان و نورافشان مکتب کلامی شیخ اشعری علّامه آمدی است که نامش علی نام پدرش ابوعلی و لقبش سیف الدین و در سال[۶] ۵۵۱ در شهر آمد از منطقهٔ دیار بکر تولد یافته است و تحصیلات مقدماتی را در آمد و تحصیلات عالی را در بغداد به پایان رسانید، و سرگرم تدریس و تألیف گردید و دیری نپایید که در اثر تدریس و تحقیق و تفکّر و تعمق و تألیف کتابهای مهّم، بزرگترین متکلم و اصولی و فقیه شهر بغداد به شمار آمد، امّا از آنجایی که توضیحات مسائل

---

۱. البدایه و النهایه ج ۱۳ صص ۶۰-۶۱.
۲. همان.
۳. همان.
۴. ابن ابی اصیبعة ـ عیون الانباء ص ۴۶۴؛ فرهنگ دهخدا.
۵. همان.
۶. سیر کلام در فرق اسلام دکتر محمد جواد مشکور ص ۷۷.

کلامی آمدی، بیشتر به تحقیقات علمی فیلسوفان شباهت داشت و تنگ نظری و تحجّر بغدادیان آن زمان تاب تحمل گسترش و تعمق افکار او را نداشتند، آمدی به ترک بغداد و انتقال به شام ناچار گردید که خوشبختانه در آن سالها شام در تصرف ابرمرد علم و عمل و دین دنیا «صلاح الدّین[1] ایوبی» قرار داشت و امکانات زندگی مرفه و تدریس و تألیف را برای آمدی به خوبی فراهم نمود. آمدی در حلب شیخ اشراق را ملاقات نمود، ولی با مشرب اشراقی او سازگار نگشت.

آمدی سه سال بعد از وفات صلاح الدین ایوبی، یعنی در سال ۵۹۲ به هنگامی که عزیز پسر صلاح الدین ایوبی بر مصر امارت داشت به قاهره نقل مکان نمود و نزدیک بیست سال در دانشگاه «الناصریه»[2] که صلاح الدین ایوبی آن را در جوار آرامگاه امام شافعی و جهت ترویج مذهب او تأسیس نموده بود و همچنین در دانشگاه «الظّافری» به تدریس و تحقیق سرگرم گردید.

مهارت او در علوم عقلی و حلّ معضلات مسائل کلامی به شیوه‌های فکری و فلسفی، به جایی رسید، که مورد رشک و حسادت اکثریّتی از عالم نماهای قشری قاهره واقع گردید و در گواهی بر زندیق بودن او طوماری را هم امضا کردند و با کمال تعجّب آن طومار را برای امضا کردن به نزد او نیز بردند و او در نهایت متانت و صبر و تحمّل، به جای امضا این شعر را در[3] پایین همهٔ امضاها نوشت:

«حسدوا لفتی اذلم ینالوا سعیه   فالقوم اعداء له و خصوم»

یعنی (اینها امضا کنندگان این زندیق نامه) به جوانمردی حسد برده‌اند که نتوانسته‌اند کوشش و تلاش او را داشته باشند و آن کند و کاو او را به دست آورند، بنابراین (آن امضاکنندگان) مردمانی هستند که با تلاش و کوشش و کند و کاوهای علمی دشمنی دارند (نه با من!)

سپس عالم نماهای قشری وی[4] را به حدّی زیر فشار مزاحمتها قرار دادند که ناچار به شام برگشت و خود را از خطر قشریها نجات داد و به حماة وارد گردید و مورد استقبال امیر دانشمند و دانش‌پرور (منصور بن تقی‌الدّین) واقع گردید و در مدرسهٔ منصوریّه سرگرم تدریس و تألیف گردید. پس از درگذشت امیر منصور از حماة به دمشق منتقل

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. همان.
۴. سیر کلام در فرق اسلام صص ۷۸-۷۹.

گردید[1] و امیر دمشق از او استقبال کرد و تدریس در مدرسهٔ العزیزیّه را به او واگذار نمود و قریب ده سال نیز در آن مدرسه سرگرم تحقیق و تدریس و تألیف بود. علاوه بر این، در روزهای سه شنبه و جمعه در مسجد جامع اموی دمشق مجالسی ترتیب داده می‌شد که آمدی در آن مجالس مناظرات کلامی را اداره می‌کرد و معضلات مسائل کلامی را پاسخ می‌داد تا در اواخر عمرش، بار دیگر مورد حسادت و رشک عالم نمایان تنگ نظر واقع گردید و تهمتهای[2] عقیدتی و سیاسی را به او نسبت دادند و او را خانه‌نشین نمودند و سرانجام در چهارم صفر سال ۶۳۱ در سنّ هفتاد سالگی دار فانی را بدرود گفت.

کتابهای کلامی این متکلم چیره‌دست و مدافع کم‌نظیر مکتب کلامی شیخ اشعری عبارتند از: دقایق الحقایق[3]، رموز الکنوز و همچنین کتاب ابکار الافکار که مشتمل بر ردّ فلاسفه، معتزله، صبائیه و مانویّه و همچنین کتاب «غایة المرام فی علم الکلام».[4]

کتاب ابکار الافکار یکی از کتابهای اساسی کلام اشاعره است. چنانکه قاضی عضدالدین ایجی در تصنیف کتاب مواقف به آن کتاب اعتماد کرده و به آن[5] ارجاع داده است.

۲۲ - ابن عساکر، نامش علی و نام پدرش حسن و در سال ۴۹۹ هجری در شهر دمشق به دنیا آمده[6] است و در سال ۵۰۵ سواد آموزی و تعلّم مقدمات علوم را آغاز نموده است و در ۵۲۰ به منظور تکمیل تحصیلات خویش به بغداد و بعد به کوفه، نیشابور، اصفهان[7] و هرات مسافرت کرده است و از اساتید بیشمار آن عصر کسب فیض نموده است و بعد از تکمیل تحصیلات عالیه به تدریس معارف اسلامی پرداخته و جمع بیشماری از فضلا و طلاب علوم و طالبین معارف اسلامی در حلقهٔ تدریس او حضور یافته‌اند و از همان اوان به تألیف کتابهای بسیار مهمّ و مفصل پرداخته است و بیش از پنجاه کتاب را ـ از یک جلدی تا هفت جلدی ـ تألیف نموده است مانند: تاریخ دمشق در هفت[8] جلد، موافقات در شش جلد، الاطراف در چهار جلد، معجم یک جلد، عوالی

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. همان.
۴. همان.
۵. همان.
۶. تذکرة الحفاظ محمد ذهبی ج ۴ صص ۱۳۳۰-۱۳۳۴.
۷. همان.
۸. همان.

شعبه یک جلد، الزهاده فی الشهاده یک جلد و...

ابن عساکر بیشتر در روایت احادیث و نقل صحیح مطالب تاریخی تخصّص داشته است[۱]، ولی دقّت در تحقیقات[۲] کتابش به نام «تبیین کذب المفتری، فیما نسب الی الامام ابی الحسن الاشعری» نشان می‌دهد که ابن عساکر از چهره‌های بسیار درخشندهٔ مکتب کلامی اشعری و از مدافعان بسیار پر قوت آن مکتب[۳] بوده است. این کتاب بیشتر از این لحاظ حایز اهمیّت است که در نوع خود منحصر به فرد است؛ چراکه در شرح زندگی و تحولات فکری آن شخصیت والای کلامی جز ابن عساکر کس دیگری تألیف مستقلی را ننوشته است. دایرة[۴] المعارف فرید و جدی، در شرح حال ابوالحسن اشعری از این کتاب نام برده است و در سال ۱۳۴۷ هجری قمری کتاب نامبرده به همّت ناشر قدسی[۵] در دمشق و به قطع وزیری و مشتمل بر ۴۵۸[۶] صفحه چاپ گردیده است، امّا متأسفانه به دست ما نرسیده است.

۲۳ ـ یکی دیگر از چهره‌های تابناک مکتب کلامی اشعری، «السیّد[۷] شریف یا میرسید شریف» جرجانی است. نام وی علی و نام پدرش محمد در گرگان در سال ۷۴۰ چشم به جهان گشوده است. بیشتر عمر خود را در شیراز به سر برده است و در سال ۷۸۹ که امیر تیمور شیراز را گرفت و او را به سمرقند برد رقابت علمی بین او و بین ملّاسعد تفتازانی آغاز گردید: رقابتی که موجب تحقیق بیشتر گردید و بعد از مرگ تیمور در سال ۷۰۸ به شیراز برگشت و در سال (۸۱۶) در شیراز به رحمت خدا پیوست.

تألیفات سید شریف در حدود[۸] ۳۰ مجلّد بوده که اکثر آنها را به زبان عربی نوشته و سه کتاب و رساله به زبان فارسی هم نوشته است که یکی از آنها «صرف میر» در بیان قواعد صرف و دیگری «کبری» در منطق و رسالة الوجود در مراتب وجود، وکتابی به نام التعریفات نوشته که اصطلاحات علوم را توضیح داده و بیشتر مورد[۹] توجّه شرق شناسان

---

۱. همان.
۲. نشأة الاشعریه صص ۱٦٦-۱٦۷ و ۱۷۰-۱۷۱.
۳. همان.
۴. دایرة المعارف فرید و جدی (اشعری).
۵. دکتر اسعد شیخ الاسلامی، در بخش آخر کتاب تحقیقی در مسائل کلامی «کتابنامه» ص ۱۴۸ شمارهٔ ٦ کتاب نامبرده را به شرح فوق گزارش کرده است.
٦. همان.
۷. فرهنگ عمید (میر سیدشریف).
۸. همان.
۹. همان.

است و همان گونه که در شرح حال قاضی عضد گفته‌ایم میر سیدشریف، شرح مفصّلی را برکتاب مواقف قاضی عضد نوشته که یکی از امهات کتب علم کلام و از مراجع تحقیق دانشمندان در مسایل علم کلام به شمار می‌آید.

۲۴ ـ «سنوسی[1]» (م ـ ۸۹۵) چهرهٔ تابناک دیگری در مکتب کلامی اشعری است. اثری که او را معروف کرده اعتقاد نامه مختصری است که «سنوسیه» نامیده شده و مسلمانان آفریقا به آن شهرت و محبوبیّت بخشیده‌اند و بسی بیشتر از اعتقاد نامهٔ[2] ایجی فلسفی است که به زبان[3] فرانسه و آلمانی نیز ترجمه شده است. سنوسی فیلسوف و متکلم به شمار می‌آید.

۲۵ – قاضی عضدالدین[4] ایجی که از چهره‌های بسیار درخشان مکتب کلامی اشعری است در قصبهٔ «ایج» واقع در بین داراب و نیریز در استان فارس متولد گردیده است. نامش عبدالرحمن و نام پدرش احمد ایجی بوده است و بعد از تکمیل تحصیلات عالیه و فراگرفتن علوم عقلی و نقلی به مقام رفیع استادی و مؤلّفی نایل گردیده و لقب «عضدالدین» را به او داده‌اند. وی کتابهای بسیار مهمی را در فلسفه و حکمت و کلام و اصول دین و اخلاق تألیف نموده است که یکی از آنها کتاب «مواقف الکلام»[5] است و میرسید شریف جرجانی شرح مفصّلی به نام «شرح مواقف» بر آن نوشته است که در سده‌های اخیر جزو برنامهٔ درس تحصیلات عالیه در جهان تسنّن و به ویژه در حجره‌های مُکریان بوده است و یکی ازکتابهای مرجع در نقل عقاید شیخ اشعری همین کتاب است.

ازکتابهای مهم دیگر قاضی عضد، در علم اصول فقه «شرح مختصر منتهی» است که متنش تألیف ابن الحاجب می‌باشد و از مهمترین مراجع مسائل علم اصول فقه به شمار می‌آید. ازکتابهای دیگر او «عقاید عضّدیه»[6]، «اشرف التواریخ» و «جواهر الکلام» هستند. قاضی عضدالدّین معاصر خواجه حافظ شیرازی بوده و خواجه او را از مفاخر علمی فارس به شمار می‌آورد. قاضی عضد در سال ۷۵۶ متوفی و ظاهراً درکرمان به خاک سپرده شده است.

---

۱. فلسفه و کلام اسلامی، مونتگمری وات: صص ۱۶۹- ۱۷۰.
۲. همان. ۳. همان.
۴. همان، ص ۱۶۸؛ فرهنگ تاریخ عمید، عضدالدین ایجی.
۵. همان. ۶. همان.

۲۶ - علّامهٔ قوشجی که از[1] چهره‌های درخشـان مکـتب کـلامی اشـعری است، نامش علی و نام پدرش محمّد می‌باشد. تحصیلات عالیهٔ خود را در شهر سـمرقند بـه پایان رسانید و در تمام علوم عقلی و نقلی سرآمد اقران گردید و در ریـاضیات عـالیه و مسائل علم نجوم تا آن درجه تبحّر پیدا کرد، کـه در سـال ۸۲۴ در تأسیس رصـدخانهٔ سمرقند و رسم جدولهای نجومی به «الغ[2] بیگ تیموری» بیشترین همکاری را مـبذول نمود. در علم کلام اسلامی و تبیین مسائل مکتب اشعری نیز به حدی مهارت داشت که شرحی را بر متن[3] تجرید نصیرالدین توسی (م - ۶۷۲) نوشت که در سده‌های اخیر جزو برنامهٔ تحصیلات عالیه در جهان تسنن و به ویژه در حجره‌های مُکریان بوده است.

این کتاب کم‌نظیر که به نام «شرح تجرید» معروف گردیده است بیشتر از این جهت حایز اهمیّت است که متن آن تألیف یکی از درخشنده‌ترین چـهره‌های مکـتب کـلامی تشیّع یعنی، نصیرالدین توسی است و شرح آن - همانگونه که گفتیم - تألیف یکـی از درخشنده‌ترین چهره‌های مکتب کـلامی اهـل تسنّن است و مـطالعه آن مـخصوصاً در مبحث «امامت»[4] به منزلهٔ حضور در جلسات بحثهای علمی و کلامی دو دانشمند متبحّر یکی اهل تسنّن و دیگری اهل تشیع می‌باشد که آن دو دانشـمند در جـهانی از صـفا و خلوص نیت و حال و حوصلهٔ کامل، دلایل همدیگر را اسـتماع نـموده و بـه نـقد آنـها پرداخته‌اند و در خلال استدلالِ هیچ کدام، اثری از توهین به عقاید دیگری یا نشانی از خودپسندی و خفّت نگری نسبت به دیگری دیده نمی‌شود.

علّامهٔ قوشجی، بعد از مراجعت از سفر حج به دربار[5] اوزن حسن که پایتختش در شهر تبریز بود و دیاربکر، عراق، آذربایجان، تفلیس، گرجسـتان، ارمـنستان، کـردستان، فارس و کرمان را در تصرف داشت، راه یافت و مورد تکریم و احترام بسیار واقع گردید و پس از مدتی اوزن حسن او را به سمت سفارت دولت خویش به قسطنطنیه نزد سلطان محمد دوّم عثمانی فرستاد. سلطان عثمانی از او خواهش کرد که بعد از انجام مأموریت، به نزد او برگردد. علّامهٔ قوشجی این دعوت را پذیرفت و بـه قسـطنطنیه بـرگشت و در مسجد ایاصوفیه[6] به تدریس و تألیف سرگرم گردید تا در سال ۸۷۹ متوفی گردید و در

---

۱. فرهنگ عمید.
۲. همان.
۳. همان.
۴. شرح تجرید: نصیرالدین طوسی صص ۳۷۴-۳۸۸.
۵. فرهنگ عمید.
۶. همان.

قسطنطنیه به خاک سپرده شد.

۲۷ - مُلا جلال الدّین دوّانی[1] نامش محمّد و نام پدرش اسعد و لقبش جلال الدین و در سال ۸۳۰ در قریه (دوّان) کازرون متولد شد. در دوران نوجوانی و جوانی در شیراز به کسب علوم پرداخت و پس از تکمیل تحصیلات، سفری به تبریز - پایتخت اوزن حسن - کرد و در حضور اوزن حسن با علمای آن سامان در مسائل کلامی بحثهای مفصلی نمود و بر همگان غالب آمد و بعد از برگشت به شیراز سِمت قاضی القضاة آن شهر را به او دادند و به تدریس و تألیف نیز مشغول بود و به عنوان چهرهٔ درخشانی از مکتب کلامی اشعری[2] معروف آفاق گردید و علاوه بر تألیف کتابهای مهّمی در علوم اسلامی، کتابی را در اخلاق به زبان فارسی نوشت به نام «اخلاق جلالی»[3] و پس از انقراض سلسلهٔ «آق قونیلو» در سال ۹۰۸ به کازرون برگشت و آخرین تألیف تحقیقی خود را به صورت شرحی بر[4] «عقاید عضدیه» تألیف قاضی عضد ایجی و به نام شرح عقاید ملا جلال[5] به رشته تحریر درآورد و به علّت اینکه مؤلّف متن و شرح آن کتاب از چهره‌های درخشان مکتب کلامی اشعری به شمار می‌آیند ما در نقل عقاید اشاعره در همین کتاب آن کتاب را یکی از مراجع مهم قرار می‌دهیم و مطالبش را با تعیین جلد و صفحه ارائه می‌دهیم. آن چهرهٔ درخشان مکتب کلام اشعری بعد از تألیف آن شرح در سال ۹۰۹ متوفی گردید و در قریهٔ دوّان به خاک سپرده شد.

۲۸ - برکوی[6] بابرکیلی یکی دیگر از چهره‌های تابناک مکتب کلامی اشعری است که از دانشمندان نامور ترکیه و از تحصیلکردگان استانبول و مدرّس معروف شهر «برکی» واقع در استان ازمیر ترکیه می‌باشد. وی در نهایت شهامت و شجاعت جهت پیاده کردن تمام احکام دین اسلام تبلیغ می‌کرد و تدریس قرآن را برای کسب معاش حرام می‌شمرد و تقوای خدشه‌ناپذیر و تأثیر مواعظ بی‌آلایشش وجهه و محبوبیت وصف‌ناپذیری را

---

۱. فرهنگ عمید؛ فلسفه و کلام اسلامی، مونتگمری وات ص ۱۷۰.

۲. همان. ۳. همان.

۴. همان.

۵. شرح عقاید ملا جلال در مقابل شرح عقاید نسفی به وسیلهٔ تفتازانی، ذکر می‌گردد که از آن بحث شده است.

۶. فلسفه و کلام اسلامی، مونتگمری وات صص ۱۷۰-۱۷۱.

برای او به وجود آورده بود، ولی شهرتش بیشتر به واسطهٔ تألیف کتاب «اعتقاد نامه»[1] یا «مبادی دین» به زبان ترکی بود که رواج زیادی یافت و شرحهایی بر آن نوشته شد. برکوی که در سال ۹۲۸ متولد شده بود بعد از ۵۳ سال زندگی پر بار و پر برکت در سال ۹۸۱ به رحمت ایزد متعال پیوست.

۲۹ - علّامه دلقانی[2] (م - ۱۰۴۱) چهرهٔ دیگری از مکتب کلامی اشعری و از اساتید مبرز علم کلام در جامع الازهر مصر می‌باشد. شهرت او بیشتر به خاطر اعتقاد نامه منظومه به نام «جوهرة التوحید» است که شرحهای بسیاری بر آن نوشته شده و یکی از همان شرحها را پسرش «عبدالسلام دلقانی (م - ۱۰۷۸) نوشته است. جوهرة التوحید[3] از حیث شکل و صورت نسبتاً شبیه اعتقادنامهٔ مختصر سنوسی است. دلقانی مؤلّف جوهرة التوحید در سال ۱۰۴۱ به رحمت خداوند متعال پیوست.

۳۰ - «سیالکوتی»[4] چهرهٔ درخشندهٔ دیگری از مکتب کلامی اشعری است. (منسوب به سیالکوت از شهرهای پاکستان). سیالکوتی علاوه بر احراز بالاترین مقام علمی و شرح مکتب کلامی اشعری، در جامعه شناسی و حلّ مشکلات اقتصادی و مسائل نظامی به مقام والایی رسیده و از مشاوران دربار شاه جهان (م - ۱۰۶۹) بوده است.

سیالکوتی شرحها و تعلیقات بسیار مهّمی[5] را بر کتابهای کلامی نوشته است که به علّت اهمیّت زیاد، در ایران و هند به صورت کتابهای درسی تدریس می‌شده‌اند مخصوصاً حاشیه معروف او بر شرح مواقف به نام «عبدالحکیم سیالکوتی» از این اهمیت برخوردار بوده است.

۳۱ - علامه فضالی (۱۲۳۶) یکی دیگر از دانشمندان مبرّز و آگاه از مکتب کلامی اشعری برخاسته از دلتای نیل مصر[6] و یکی از اساتید معروف علم کلام در جامع الازهر بوده است. شهرت او بیشتر مرهون کتابی است که در علم کلام به نام «کفایة العلوم[7] من علم الکلام» تألیف نموده است و علّامه باجوری بر آن حاشیه نوشته و «مکدونالد»[8] آنرا

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. همان.
۴. فلسفه و کلام اسلامی، مونتگمری وات ص ۱۷۱.
۵. همان.
۶. همان.
۷. همان.

به زبان انگلیسی ترجمه کرده و ضمیمه کتاب خود «رشد کلام اسلامی» نموده است.

۳۲ - علّامه باجوری نیز یکی از چهره‌های درخشان علم کلام و آگاه به مکتب کلامی اشعری بود. وی برخاسته از استان «منوف» مصر و مدتها در جامع الازهر استاد درس علم کلام بوده و بعداً رئیس جامع[۱] الازهر گردیده است. تالیفات کلامی وی در حدّ شرح و حواشی بر آثار و کتب کلامی است.

۳۳ - یکی دیگر از چهره‌های تابناک مکتب کلامی اشعری سیّد عبدالرحیم، ملقب به مولوی کُرد، از نواده‌های ملا ابوبکر مصنّف است و در سال ۱۲۳۵ هجری قمری در روستای «سرشاته» منطقهٔ «تاوه‌گوّز»[۲] در شرق رود سیروان چشم به دنیا گشوده است و در حجره‌های حلبجه و سنندج به تکمیل معلومات پرداخته و تحصیلات عالیه را به پایان رسانیده و در «شهرزور» به تدریس علوم عقلی و نقلی اشتغال داشته است.[۳]

در علم کلام تبحّر پیدا کرده و در توضیح و بیان عقاید اشاعره دو کتاب بسیار مهّم و تحقیقی به صورت منظومه تألیف نموده است: اوّل به زبان کُردی و به نام «عقیدهٔ مرضیّه» و مشتمل بر سیصد بیت است و دوّم به زبان عربی به نام «الفضیله» که مشتمل بر دو هزار و سی و یک بیت[۴] است و از لحاظ علمی و فنّی و صنایع ادبی، دل‌انگیزترین و لطیف‌ترین منظومه‌ای است که ما تا حال دیده‌ایم. مؤلّف شهیر معاصر «استاد ملاکریم مدرّس» در بغداد شرح مفصّلی به نام «الوسیلة» بر آن نوشته است.

۳۴ - یکی دیگر از چهره‌های درخشان مکتب کلامی اشعری علّامه عصر شیخ عبدالقادر (شیخ مهاجر) است که در سال[۵] ۱۲۱۱ هجری قمری در شهر سنندج در یک خانوادهٔ اهل علم به دنیا آمده است او در حجره‌های کردستان مراحل مقدماتی و متوسط و بعد تحصیلات عالیه را به پایان رسانیده و در سال ۱۲۷۲ که پدرش به رحمت ایزدی پیوسته، به جای او به تدریس علوم و معارف اسلامی اشتغال یافته است و در سال ۱۲۷۲ که آشوبگری برخی از ماجراجویان و بروز اختلافات مذهبی و تنشهای عقیدتی در شهر

---

8. Macdonald.

۱. همان.

۲. دانشمندان کرد در خدمت علم و دین - ترجمه مرحوم احمد حواری نسب صص ۲۰۷-۲۰۸.

۳. همان؛ مشاهیر کرد. ۴. همان.

۵. دانشمندان کرد در خدمت علم و دین، ص ۲۲۳.

سنندج زندگی آن دانشمند را به خطر انداخت، ناچار شد با زن و فرزندانش از سنندج به شهر سلیمانیه عراق مهاجرت نماید و اهالی شهر به‌گرمی از او استقبال نمودند. استاندار نیز مقدم او را به شهر سلیمانیه گرامی داشته و یک نسخه از تألیفات کلامی او به نام «تقریب المرام شرح تهذیب الکلام» به باب عالی و به سلطان عبدالحمید عثمانی گزارش کرده بود، سلطان عثمانی طی فرمان مقدم او را بسیار گرامی داشته و ماهانهٔ کافی برای وی مقرّر نمود[1] و آمادگی خود را برای انجام تمام خدمات مرجوعه به آگاهی آن دانشمند رسانیده بود.

شیخ عبدالقادر (شیخ مهاجر) عمری را به تدریس و تألیف کتب علمی به ویژه کتب علم کلام به سر برده است و از مهمترین تألیفات کلامی او کتاب «تقریب المرام شرح تهذیب الکلام علّامهٔ تفتازانی» است که سالها است در کردستان از کتابهای درسی تحصیلات عالیه به شمار آمده و دانشمندانی امثال «قزلجی، پیره‌باب و چوری» بر آن حاشیه نوشته‌اند.

از تألیفات دیگر شیخ عبدالقادر، رسالهٔ اثبات واجب و تعلیقات مهم او بر قاضی لاری در حکمت و کلام است. علّامه شیخ عبدالقادر بعد از ۹۳ سال زندگی پربرکت علمی در سال ۱۳۰۴ هجری قمری در شهر سلیمانیه به رحمت خدا پیوست[2] و در پایین تپهٔ مشرف بر مسجد و مدرسه‌اش - که در طرف اوّل مقبرهٔ سیوان است - به خاک سپرده شد.

۳۵ - علّامه شیخ وسیم یکی دیگر از چهره‌های درخشان مکتب کلامی اشعری و برادر شیخ عبدالقادر مهاجر می‌باشد. شیخ وسیم در سال ۱۲۱۹ هجری به دنیا آمد او در مدرسهٔ دارالاحسان سنندج که محلّ مخصوص تدریس پدرش بوده است تحصیلاتش را آغاز نمود.[3] و بر اثر درک و فراست کم‌نظیر و کوششهای بی‌وقفه دیری نپایید که تحصیلات عالیه را به پایان رسانید و به مقام مدرّس همان مدرسه نایل آمد و وقتی که برادرش شیخ عبدالقادر شرحی را بر تهذیب الکلام تفتازانی نوشت شیخ وسیم نیز تعلیقات و حواشی بسیار مفصل و تحقیقی را بر آن شرح نوشت و آنرا حاشیه «وسیمیّه» نامید و حدود نیم قرن پیش ناشر خیّر و کم‌نظیر «فرج الله زکی» آن حاشیه را همراه شرح

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. همان.

تهذیب چاپ و منتشر کرده است. اهل تحقیق به خوبی می‌دانند که حاشیه «وسیمیّه» علاوه بر تحقیق و تشریح مسائل و متن، در مواردی ابتکارات بسیار مهّم و شایان توجّهی را نیز از جمله در مبحث توضیح «کلام نفسی» از خود نشان داده است.

شیخ وسیم بعد از مهاجرت برادرش، مدتی در سنندج[۱] ماند و در مسجد دیگری - غیر از مسجد دارالاحسان - تدریس می‌کرد. سپس به آنجا برگشت و بعداً در اثر سخن‌چینی و بدگویی افراد مغرض، بار دیگر آن مسجد را ترک کرد. او در سال ۱۲۷۵ به رحمت خدا پیوست.

۳۶ - شیخ محمد عبده یکی دیگر از چهره‌های درخشان و نورافشان مکتب کلامی شیخ اشعری، است. یعنی همان روستازاده‌ای که[۲] در حدود سال ۱۲۶۶ قمری در روستای شنرا واقع در استان بحیره غرب مصر چشم به جهان گشود و پس از تحصیلات مقدماتی و دوره‌های متوسطهٔ مدارس علوم دینی در سال ۱۲۸۲ در حالی که شانزده سال داشت عازم قاهره گردید و در محضر اساتید جامع الازهر تحصیلات عالیه را به پایان رسانید و در سال ۱۲۸۷ قمری جذب حلقهٔ تعلیم و تدریس سیدجمال الدین گردیده و بخش مهمی از علوم ریاضی، فلسفی و علم کلام را از او آموخته است و این استاد و دانشجو به حدّی شیفتهٔ فراست و مجذوب اخلاق یکدیگر شده بودند که سید جمال الدین خطاب به محمد عبده می‌گفت: «**قُلْ لی باللهِ اَیّ ابناء الملوک انت**» یعنی تو را به خدا به من بگو که تو کدام یک از شاه‌زادگان هستی؟» محمد عبده نیز دربارهٔ سیّد جمال‌الدین می‌گفت: «فرق سیدجمال الدین[۳] با پدرم این است که پدرم حیاتی را به من بخشید که در آن حیات، برادرانِ کشاورزم (علی و محروس) سهیم من بودند، امّا سیدجمال‌الدین حیاتی را به من بخشید که در آن حیات من، سهیم محمد ﷺ، ابراهیم، موسی، عیسی علیهم‌السلام و مقدسان می‌باشم».

محمد عبده در سال ۱۲۹۰ قمری، نوشتن مقالات جذّاب و زیبایی را در روزنامه‌های مصر آغاز نمود و در سال ۱۲۹۴ آمادگی خود را جهت دریافت پایان نامهٔ تحصیلی و به اصطلاح مصریان «شهادة العالمیّة» به علمای مصر و اساتید جامع الازهر

---

۱. همان.

۲. مصلح بزرگ مصر: مصطفی حسینی طباطبائی صص ۹-۴۴ و ۴۶؛ سیر کلام در فرق اسلام ص ۲؛ نوآوران اسلام: علی اکبر کسمائی ص ۳۳.

۳. همان.

اعلان نمود و با اینکه آن فرزانهٔ پژوهشگر بر اثر تفاوتهای اعتقادی مبغوض هیئت ممتحنه بود و نهایت سختگیری را در امتحان او به عمل آوردند، ولی اطلاعات فراگیر و قدرت تفکر و سرعت ذهن او بر همهٔ موانع غلبه پیدا کرد و موفقیتش در آن امتحان به گونه‌ای بود که اعجاب شیخ جامع الازهر را برانگیخت [1] و فریاد برآورد که ما تاکنون در میان داوطلبان «شهادة العالمیه» نظیر محمد عبده را ندیده‌ایم.

یک سال بعد محمد عبده [2] برای تدریس در دارالعلوم برگزیده شد و برای تدریس در آنجا کتابی را در جامعه‌شناسی نوشت و مدتی نیز در مدرسهٔ الالسُنْ (تدریس زبانها) به تدریس مشغول گردید، امّا مدتی بعد از ورود سیدجمال الدین به مصر، چون محمد عبده در محفل سیصد نفری دانش‌پژوهان حاضر در حلقه تعلیم و تربیت سیدجمال الدین شرکت می‌کرد و از همهٔ شرکت کنندگان برجسته‌تر و به سید نیز نزدیکتر بود، به همین جهت هنگامی که فرمانی از سوی خدیو مصر مبنی بر اخراج سیدجمال الدین از مصر صادر گردید، محمد عبده را نیز ممنوع التدریس و به بازگشت به روستایش مجبور کردند، ولی سیدجمال الدین وقتی از مصر اخراج گردید نگاهش بیشتر به سوی محمد عبده بود و دربارهٔ او گاهی می‌گفت: «محمد عبده نجیب‌ترین شاگردان من، برای مصر از ناوهای جنگی نیرومندتر و از یک سپاه شکست‌ناپذیرتر است». گاهی هم می‌گفت: «من شیخ محمد عبده را در مصر [3] به جا گذاشته‌ام و برای مصر دانشمندی چون او کافی است».

در سال ۱۲۹۷ که تحوّلی در اوضاع پدید آمده بود، محمد عبده را به سردبیری روزنامهٔ پر تیراژ «الوقایع المصریه» منصوب نمودند و هجده ماه به کمک این روزنامه به رتق و فتق امور و اصلاحات عمیق سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی کشور مصر پرداخت و در سال ۱۲۹۹ که نهضت ملّی عرابی پاشا علیه استعمار انگلیس به شکست منجر گردید، از آنجایی که شیخ محمد عبده در آن نهضت نقش بسیار مهمی داشت، وی نیز دستگیر و سه ماه برای محاکمه به زندان رفت و به خارج مصر تبعید [4] گردید.

---

۱. همان.

۲. مصلح بزرگ مصر صص ۵۲-۵۴؛ سیر کلام در فرق اسلام، صص ۱۰۲-۱۰۳؛ نوآوران جهان اسلام، همان.

۳. همان.

۴. همان.

شیخ محمد عبده در حالی که تبعید شد، ۳۳ سال داشت و حدود یک سال در بیروت به سر برد و با استاد محبوبش باب مراسله و مکاتبه را باز نمود و استادش او را به فرانسه دعوت کرد و پس از چهار سال مفارقت و دوری آن شاگر نجیب و باوفا به محضر استاد محبوبش شتافت و در پاریس با انتشار مجلّه واقع‌گرا و حکمت‌آموز و هیجان‌انگیز «عروة الوثقی [1]» که به کشورهای اسلامی و شرق جهان فرستاده می‌شد، تمام مشرق زمین را به لرزه و تاب و تب شورشها و نهضتها درآورد و تمام کشورهای استعمارزده را علیه استعمار انگلیسی‌ها شورانید.

به همین جهت بعد از هجده ماه فشار انگلیسی‌ها بر فرانسه و بقیّهٔ کشورها ورود آن مجلّه را به داخل کشورها منع و سپس خود مجلّه را تعطیل نمود. بعد از تعطیل آن مجله سیدجمال الدین به ایران و شیخ محمد عبده به بیروت [2] بازگشت و مدتی در مساجد بیروت جلسات درس تفسیر آیات قرآن را به شیوه معقول و منقول و مطابق با صوابدید سلف و خواسته‌های خلف اداره می‌نمود. آنگاه برای تدریس درس کلام، منطق، بلاغت، فقه و تاریخ در مدرسهٔ سلطانیه دعوت گردید و ضمن تدریس علم کلام در آن مدرسه، به صورت جزوه‌های درسی مطالبی را به دانشجویانش دیکته می‌کرد، و بعد از برگشتن به مصر خود شخصاً مطالب آن جزوه‌ها را جمع‌آوری کرد و بعد از تنظیم و تصحیح آن را به نام «رسالة التوحید» چاپ و منتشر نمود و این اثر نفیس و کم‌نظیر کلامی نه تنها در جامع الازهر و اکثر دانشگاه‌های جهان عرب کتاب درسی گردید، بلکه به زبانهای دیگر نیز ترجمه و در سطح وسیعی در تمام جهان منتشر و مورد استقبال عموم واقع شد و خدا را شکر نگارنده آن رساله را که کتابی است در دویست و هشت صفحه به زبان فارسی ترجمه کرده‌ام و به نام ترجمهٔ رسالة التوحید در پنج هزار نسخه چاپ و منتشر شده است.

شیخ محمد عبده در سال ۱۲۶۸ شمسی به مصر برگشت. نخست قاضی محکمهٔ شرع و بعد مستشار محکمهٔ استیناف و سپس عضو هیئت مدیرهٔ جامع الازهر گردید و در سال ۱۲۶۹ [3] به مقام «مفتی کشور مصر» نایل آمد و در سال ۱۲۷۹ عضو مجلس شورای قوانین گردید و در چهل سالگی زبان فرانسه را به خوبی یادگرفت و می‌توانست

---

۱. مصلح بزرگ مصر، صص ۷۰، ۷۵، ۸۶ و ۸۸.

۲. همان. ۳. همان.

کتابهای فرانسه را ترجمه کند و با آن زبان گفتگو نماید.

شیخ محمد عبده بعد از اصلاحات[1] عمیقی در برنامه‌های جامع الازهر و برنامه‌های محاکم قضایی و تأسیس مجالس تفسیر قرآن و معرّفی درست اسلام در «رسالة التوحید» و «الاسلام و النصرانیه» و ایجاد تحوّل در فتاوای اسلام و رعایت نظر علمای سلف و مصالح مردمان خلف و بعد از ایجاد تفکر آزادی خواهی و استعمارستیزی در دل همهٔ جوانان و بیدارکردن تمام جوامع شرقی و آگاه کردن آنان از معانی آیات قرآن و حقایق اسلام و آماده کردن آنان برای هر نوع اصلاحات اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی، بالأخره در سال (۱۳۲۳) قمری هنگامی که ۵۷ سال داشت در اسکندریه متوفی گردید و جهان اسلام با وفات او یکی از بزرگترین منادیان آزادی‌خواهی و استعمارستیزی[2] و اسلام‌گرایی را از دست داد.

در اینجا ذکر این نکته را هم لازم می‌دانم که آن دو استاد و شاگرد و آن دو نابغهٔ قرن، سرچشمهٔ جوشیدن همهٔ بیدارگریها و قیامهای ضد امپریالیستی و نهضتهای آزادی‌خواهی و استعمارستیزی، کشورهای شرقی بوده‌اند و موفق شدند از راه تجدید حیات دینی و دمیدن روح اسلام گرایی، زمینهٔ تبدیل زمستانهای سخت و مرگبار جمود و تحجّر کشورهای شرقی را - چه در زمان خود و چه در در دهها سال بعد از خود به بهار شکوفا و حیات‌بخش و مملو از تحرک و پیشرفت و ترقی، آماده نمایند. امّا با این فرق و تفاوت که استاد شخصیتِ شوریده و سر تا پا انقلابی بود با توجه به سرطان بودن استعمار خارجی و زالو بودن دم و دنبالهٔ داخلی آن، راه معالجه کشورهای اسلامی را منحصر در زیر و روکردن رژیمهای استبدادی و عملیات جرّاحی انقلابهای خونین می‌دانست که تعدادی از کشورهای اسلامی در زمان او و بعد از او از آن روش انقلابی پیروی کرده‌اند.

امّا شاگردش شیخ محمد عبده یک شخصیت ژرف اندیش و مصلح و رفورمیست[3] بود و اعتقاد داشت بیماریهای غربزدگی و خودباختگی و تحجّر کشورهای شرقی را، از

---

۱. مصلح بزرگ مصر صص ۱۱۸ و ۱۲۴؛ نوآوران جهان اسلام ص ۵۵؛ سیر کلام در فرق اسلام ص ۱۰۳؛ به روایت المنجد، وفات او در اسکندریه بوده است.

۲. همان.

3. Reformist.

راه به کارگیری اشعّه روشنگری و تحولات فرهنگی و اسلام‌گرایی و مبارزه با خرافات اعتقادی و سیاسی و اجتماعی، کاملاً معالجه کرد و از راه تجدید حیات دینی و دمیدن روح اسلام گرایی، می‌توان محیط افکار و اعمال جوامع شرقی را به گونه‌ای ضدعفونی و واکسیناسیون نمود که زمینهٔ پذیرش و رشد میکروبهای استعمارزدگی خارجی و استبداد و استعباد داخلی، اساساً از وجود آنها منتفی گردد و تعداد بیشماری از کشورهای اسلامی راه آن «مصلح کبیر» را پیش گرفته و به اهداف ترقی خواهانهٔ خویش رسیده‌اند و برخی از کشورها همین حالا در آن راه گام برمی‌دارند و به امید نیل به اهداف ترقی خواهانهٔ خود هستند و کتاب «رسالة التوحید» و کتاب «الاسلام و النصرانیه» هر دو تألیف مرحوم شیخ محمد عبده نمایانگر آراء و نظریات آن «مصلح کبیر» در جهت رسانیدن تمام جوامع بشری به اوج ترقی و تعالی مادّی و معنوی و دینی و دنیایی، می‌باشد.

۳۶ - علّامه استاد ملا باقر بالک مریوان - استادِ نگارنده - که از چهره‌های بسیار برجسته و درخشان مکتب کلامی اشعری بود، نامش محمدباقر و شهرتش مدرّس فرزند شیخ حسین خان، در سال ۱۲۷۶ شمسی در قریهٔ نزار به دنیا آمده و در حجره‌های مدارس علوم دینی استان کردستان، مراحل ابتدایی و متوسطه و تحصیلات عالیه را به پایان رسانیده و در سال ۱۲۹۸ در محضر دانشمند عصر «ملا محمد رشید بیگ» به دریافت «اجازه نامه» و حکم افتا و تدریس نایل گردید و به دعوت سادات چُور برای تدریس و افتا و امامت جمعه و جماعتها به قریه چور رفت و چهار سال در آنجا ایفای وظیفه می‌کرد و در سال ۱۳۰۲ به دعوت مالکان قریه بالک به آن قریه آمده و مدت چهل و هشت سال، یعنی تا آخر عمر در آنجا به تدریس و تألیف کتب علمی مشغول بوده است.

موفقیّت او در تدریس مراحل عالیه به آنجا رسیده است که نزدیک به سیصد طلبهٔ فارغ‌التحصیل در محضر او به اخذ «اجازه‌نامه» و حکم افتا و تدریس نایل آمده‌اند و غالب رجال برجسته و شخصیّتهای علمی در ایران و عراق از تحصیلکردگان مدرسهٔ آن استاد علّامه بوده‌اند و موفقیت او نیز در تألیف کتب به آنجا رسیده است که بیش از پنجاه جلد کتاب و رساله را در علوم عقلی و نقلی و مطالب فقه شافعی به رشتهٔ تحریر درآورده است و دو جلد کتاب کلامی او که متن و شرحش هر دو به قلم آن استاد علامه نوشته شده است و متنش را «دُر رالجلالیه» به نام یکی از شاگردانش «جلال الدین» و شرحش

را «الالطاف الالهیه» نامیده است چند سال قبل در ترکیه چاپ و در جوامع اشاعره در عراق و ایران منتشر گردید.

این اثر ایشان در علم کلام، کتابی است مفصل و مشتمل بر دیدگاههای خاصی مولّف در مسائل علم کلام، استاد علّامه در سال ۱۳۵۰ متوفی گردید و در دامنهٔ تپهٔ مشرف به مسجد و حجرهٔ تدریسش در بالک به خاک سپرده شد.

توضیح لازم و مفید

ناگفته پیداست که چهره‌های درخشنده و برجستهٔ مکتب کلامی اشعری، در طول تاریخ، دهها برابر بیشتر از تعدادی است که در این کتاب، به نام «طبقات اشاعره» از آن بحث شده است و ذکر این عدّهٔ قلیل تنها به این علّت بوده است، که این عدّه در علم کلام دارای آثار و تألیفات آن چنان مهّمی بوده‌اند، که قرنها در اکثر کشورهای اسلامی، به عنوان کتابهای درسی طلاب علوم دینی و مراجع مهّم تحقیقات علم کلام مورد استفاده قرار گرفته‌اند مانند «عقاید عضدیه و شرح آن، مواقف و شرح آن، شرح تجرید، جوهرة التوحید و غیره».

امّا توجّه به این علّت این سؤال را نیز در افق برخی افکار ظاهر می‌سازد، که «متن تهذیب الکلام و شرح مقاصد و شرح عقاید نسفی از تألیفات علّامه تفتازانی و همچنین متن عقاید نسفی از تألیفات نجم‌الدین نسفی قرنهاست در اکثر کشورهای اسلامی به عنوان کتابهای تدریس علم کلام در محافل اشاعره و مراجع مهم تحقیقات محققین در علم کلام به شمار آمده‌اند، بنابراین لازم بود در فهرست چهره‌های برجسته و درخشنده مکتب کلامی اشاعره از آن دو دانشمند نیز بحثی هر چند کوتاه کرده باشیم.

پاسخ این سؤال این است که این دو دانشمند از چهره‌های درخشان مکتب کلامی ماتریدی هستند و هیچ کدام از اشاعره به شمار نمی‌آیند، امّا از آنجایی که مکاتب کلامی اشعری و ماتریدی، تفاوتهای جزئی و معدودی دارند که در (مبحث تفاوت مکتب اشعری و ماتریدی) آنها را برشمردیم و علّامهٔ تفتازانی در شرح عقاید نسفی در موارد متعددی برخلاف متن نظر داده و شرق شناسانی امثال (مونتگمری وات Montgomery Wat) حتی او را از اشاعره[1] دانسته و نسبت او را به ماتریدی معلول

---

۱. فلسفه و کلام اسلامی، مونتگمری وات ص ۱۶۹.

تدریس او در مناطق ماتریدی نشین دانسته‌اند، به همین جهت آن چند کتاب وزین، در مدارس دانشمندان اشاعره کتابهای درسی طلاب علم کلام و مراجع تحقیق علمای اشاعره گردیده‌اند هر چند مؤلّفین آن کتابها خود ماتریدی بوده‌اند و از اشاعره به شمار نیامده‌اند. بنابراین شرح حال آنان را خارج از فهرست چهره‌های درخشان اشاعره در اینجا می‌نویسیم تا کسانی که به نحوی از آن کتابها استفاده می‌کنند از مؤلفین آنها نیز تا حدّی آگاه شوند:

علّامه تفتازانی که از چهره‌های درخشان مکتب کلامی ماتریدی است، نامش مسعود و نام پدرش عمر و لقبش سعد الدّین است. در سال ۷۲۲ قمری در قریهٔ تفتازان ناحیهٔ «فسا» در خراسان متولد شده[1] و مراحل مقدماتی و متوسطه و تحصیلات عالیه را در مدارس علوم دینی به پایان رسانید و در علوم عقلی و نقلی سرآمد اقران و قرون گردید و در خوارزم مدتی مشغول تدریس و تألیف بود هنگامی که امیرتیمور، خوارزم را فتح کرد تفتازانی مدتی به سرخس رفت و چندی بعد که امیرتیمور از نبوغ و فراست و تبحر او در علوم عقلی[2] و نقلی آگاه گردید، او را به سمرقند برد و امکانات زندگی مرفه و تدریس و تألیفات او را فراهم نمود. علّامه تفتازانی در حال رقابت علمی با میر سیدشریف در سمرقند سرگرم تدریس و تألیف کتب در علوم عقلی و نقلی گردید. تألیفات مهمّ علّامه سعدالدین عبارتند از:

«تهذیب الکلام» در علم کلام، «تهذیب المنطق» در منطق، «مطوّل و مختصر شرح تلخیص المفتاح قزوینی» در علم معانی، بیان و بدیع و همچنین «شرح عقاید نسفی و پنج جلد کتاب شرح مقاصد» در علم کلام.

علّامهٔ تفتازانی بعد از گذشتن هفتاد و یکسال از عمرش و آن همه تلاش و کوشش در تألیف کتابهای مهم علوم عقلی و نقلی که قرنها است عموماً کتب درسی طلاب علوم دینی و مراجع تحقیق پژوهندگان بوده‌اند و کتابخانهٔ هیچ عالم دینی در دنیای اسلام خالی از این کتابها نیست، در سال ۷۳۹ متوفی گردید و در سرخس به خاک سپرده شد.

علّامهٔ نسفی (م - ۵۳۷) نامش عمر[3] و نام پدرش محمد و کنیه‌اش ابوحفص و لقبش در آغاز نجم‌الدین و بعد از ارتقا به آن مقام رفیع کلام و فقه به «مفتی الثقلین» و زمانی به

---

۱. همان؛ فرهنگ معین. ۲. همان.

۳. سیر کلام در فرق اسلام صص ۱۰۷-۱۰۸.

«امام نجم‌الدین» ملقب گردید.

علّامه نسفی در سال ۴۶۱ در «نسف» واقع در بین جیحون و سمرقند به دنیا آمده و در مدارس ماوراء النهر تحصیلات عالی را به پایان رسانیده است و از برجسته‌ترین رجال کلامی آن روزگار به شمار آمده است. به طوری که در دهم رجب سال[1] ۵۳۵، هنگامی که سلطان سنجر سلجوقی به سمرقند مسافرت کرد، علّامهٔ نسفی به خواهش سلطان سنجر عقاید اصلی اهل سنت و جماعت را در غایت اختصار در سه صفحه نوشت و آن را بر علمای ماوراء النهر عرضه داشت و به تصویب و امضای عموم آنان رسید و آن رساله به «عقاید نسفیه» موسوم گردید که از آن زمان تا کنون آن رساله در تمام بلاد اسلامی همواره نمایانگر عقاید اهل سنت و جماعت و برنامه تدریس مدارس اهل سنت و جماعت «اعّم از شافعیه و حنفیه» بوده است.

حاجی خلیفه در کتاب کشف الظنون دربارهٔ آن رساله چنین گفته است: «عقاید نسفیّه در حقیقت خلاصه‌ای[2] از کتاب ـ «تبصرة الادلّة» تألیف عالم کلامی شیخ ابومعین میمون بن محمد نسفی حنفی (م ـ ۵۰۸) است. بر رساله «العقاید النسفیه» امام نجم‌الدین، قریب یکصد شرح و حاشیه نوشته‌اند و معروفترین آنها شرح عقاید نسفیه تألیف سعدالدین تفتازانی است.

---

۱. همان.
۲. همان.

عقاید کلامی أشاعره

فصل پنجم

اصطلاحات علم کلام و موضع آن در میان علوم

در مقدّمهٔ کتاب میزان اهمیّت و ضروری بودن علم کلام را از جهات متعدد یادآور شدیم و در فصل گذشته درخشنده‌ترین چهره‌های مکتب کلامی شیخ اشعری و تالیفات و آثار کلامی آنان را به استناد موثق‌ترین مراجع علم الرجال و کتاب شناسی معرفی نمودیم. اینک برای معرفی «عقاید کلامی اشاعره» کافی است، اعتقادات کلامی را از همان کتابها، با تعیین جلد و صفحه نقل نماییم. در ضمن، مجموعه مطالبی که از اعتقادات اشاعره هستند، ولی در پشت پرده‌های خفا و ابهام قرار گرفته‌اند و همچنین مطالبی که از اعتقادات اشاعره نیستند و ناآگاهانه یا عالماً عامداً به آنان نسبت داده‌اند، معلوم و مشخص شوند.

از طرف دیگر از آنجایی که هدف ما این است کلیّهٔ خوانندگان اعم از حوزوی و دانشگاهی، بدون مراجعه به کسی یا به کتاب دیگری به گونه‌ای سهل و آسان از اعتقادات کلامی اشاعره مطلع شوند، در پیشاپیش بیان آن اعتقادات مطالبی را به عنوان مقدّمه و اصطلاحات خاصّ علم کلام با عبارت سهل و آسان بیان می‌نماییم تا زمینهٔ فهم مطالب بهتر فراهم شود.

۱ - مقدّمه

وجود حقایق در خارج ذهن و درک واقعی آنها

تمام دانشمندان اسلامی مانند همهٔ دانشمندان آگاه و بصیر مکاتب دیگر کاملاً به این سه اصل معتقد هستند:

أ. در خارج ذهن «حتی قبل از آفرینش انسان و وجود اذهان» حقایقی وجود داشته و وجود دارند.[1] مانند آب، خاک، آتش و خواص آنها یا ماه، خورشید، ستارگان و اوصاف آنها.

ب. همهٔ افراد سالم انسان وسایلی را در اختیار دارند که در صورت سالم بودن و بکارگرفتن آنها حقایق خارج ذهن را چنانکه هستند و وجود دارند[2] درک می‌نمایند.

ج. وسایل درک یقینی حقایق منحصر به سه[3] وسیله هستند:

۱ - حواس پنجگانه (چشم، گوش، بینی، ذایقه و لامسه).

۲ - گزارشی که صحت آن قطعی باشد و تردید به آن راه نیابد. مانند گزارشهای وحی خدا به پیامبرش و گزارش اخبار متواتر.

۳ - استنباط آشکار عقل مانند پی بردن به مؤثّر و صفات آن از راه مشاهدهٔ آثارش. مثلاً کسی از دور دودی را می‌بیند یقین پیدا می‌کند که در آن محلّ آتشی وجود دارد. ادیب معروف عرب «اصمعی»[4] یک بار از یک عرب بیابانی و بادیه‌نشین پرسید: «عقل از چه راهی به وجود خدا یقین پیدا می‌کند؟ آن عرب در جواب گفت: «**البَعَرةُ تدلّ علی البعیر، وَ اثر الاقدام علی المسیر، فسماء ذات ابراج و ارض ذات فجاج،[5] اما تدل علی الخالق العلیم القدیر؟**» یعنی در صورتی که پشکل بر وجود شتر و جای پاها بر وجود و کیفیّت حرکت انسانی دلالت می‌نماید، آیا آسمانی دارای این همه برج زیبا و منظم و

---

۱. شرح عقاید نسفیه، سعد تفتازانی ص ۱۰؛ الفرق بین الفرق، عبدالقادر بغدادی ص ۲۳۳ باب پنجم. (توضیح اینکه در میان فلاسفه یونان باستان قبل از سقراط جمعی به نام «سوفیست» یا سوفسطائی وجود داشتند که به کلّی منکر حقایق ثابت اشیاء و درک واقعی آنها بودند و سقراط، افلاطون و ارسطو بشدّت با سوفسطائیان به مبارزه پرداختند و اثبات نمودند که: «حقایق اشیاء ثابت و علم به آنها محقق است». ر.ک: ذیل اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۱ ص ۲۲.

۲. همان.

۳. همان.

۴. تفسیر کبیر ج ۲ صص ۹۹-۱۰۰.

۵. همان.

زمینی دارای آن همه درّه و شیارهای اسرارآمیز واقع در سینه کوهها و در قلب دشتها، بر وجود آفریدگار دانای توانا دلالت نخواهد کرد؟»

عنادیه و عندیه و لا ادریّون

اقلیّت انگشت شماری از واهمه‌گرایان جهان که اصل اول را به کلی انکار کرده و گفته‌اند آنچه مردم آنها را حقایق می‌پندارند جز اوهام و خیالات چیز دیگری نیستند آن دسته را «عنادیّه»[1] و گروه لج‌بازان می‌نامند و گروه قلیلی که اصل دوّم را انکار کرده و گفته‌اند در خارج ذهن حقایقی وجود دارند، ولی کسی آن حقایق را چنان که هستند درک نمی‌کند و آنچه را آگاهی از آن حقایق پنداشته‌اند، جز گمان و تصورات ذهنی او چیز دیگری نبوده است. مثلاً، معتقد هستیم یخ سرد است، آتش گرم است، آسمان آبی است و چمن سبز است به همین جهت یخ سرد است و آتش گرم است و آسمان آبی است و چمن سبز است و اگر گمان و تصوّر ما نوع دیگر می‌بودند، آنها هم چیز دیگر می‌بودند و این دسته را «عندیه»[2] می‌نامند.

در مقابل «عنادیه و عندیه» که دارای اعتقاد جزمی هستند، دسته‌ای با نظر شک و تردید به همهٔ اشیاء نگاه می‌کنند و در همهٔ قضایای بدیهی و موجودات محسوس هم در حالتی از تردید و شک و ناباوری هستند و می‌گویند در همهٔ امور شک داریم حتی در همین شک خویش هم شک داریم و این دسته را **«لا ادریون»**[3] می‌نامند.

البته در عصر اتم و رایانه هم «عنادیه و عندیه و لاادریه» در محافل علمی جایی را برای خود پیدا کرده‌اند، امّا با نام و عنوان تازه و مدرن مانند «عنادیه = سوفیسم» و «عندیه = ایده‌آلیزم» و «لاادریّون = اگنوستی سیسم». مکتب ایده‌آلیزم[4] «عندیه» که مکتبی است خیال‌گرا و در مقابل مکتب «رئالیزم = واقع‌گرا» قرار می‌گیرد، هم در فلسفه

---

۱. شرح عقاید نسفیّه. ص ۱۴.
۲. همان.
۳. همان.
۴. با اینکه پیروان همهٔ ادیان و تمام خداپرستان دارای ادیان معتقد به وجود حقایق خارجی و درک واقعی آنها هستند و عموماً واقع‌گرا و رئالیست هستند، ژرژپولیتسر در اصول مقدماتی فلسفه، خود را به غفلت و ناآگاهی زده و گفته است «خداپرستان عموماً ایدآلیست هستند» و اشتباهش ناشی از این است که «موجود و محسوس» را مساوی گرفته و در باره نام و عنوانهای تازه، ر.ک: فیلسوف‌نماها صص ۳۵۲-۳۵۴.

یونان قدیم هوادارانی داشته و حتی افلاطون[۱] را ایده‌آلیست شمرده‌اند و هم در فلسفه اروپای جدید پیروانی پیدا کرده و «برکلی و شوپنهاور[۲]» را نیز ایده‌آلیست به شمار آورده‌اند. «عندیّه» باستانی یا ایده‌آلیزم «مدرن» به شکلهای دیگری در کتابهای کلامی اشاعره نیز مطرح شده‌اند. به همین جهت در این مقدمه به‌گونهٔ اجمالی از شبهه‌های آن مکتب تخیّلی و پاسخ آن شبهه‌ها بحث می‌کنیم:

نقل شبهه‌های «عندیه» و «ایده‌آلیزم»

عندیه‌ها[۳] و ایده‌آلیستها می‌گویند اشیاء در خارج وضع ثابتی ندارند و ما هر گونه آنها را تصوّر کنیم، همانگونه هستند و همانگونه خواهند[۴] بود و اینکه حق‌گرایان و رئالیستها می‌گویند اشیاء در خارج ذهن وضع ثابتی دارند، و ما با وسایل یقین بخش وجود واقعی و ثابت آنها را درک می‌کنیم، باید دانست که آن وسایل یقین بخش کدامند؟ مگر نه این است که محقق‌ترین وسایل درک اشیاء حواس پنجگانه و دقیق‌ترین آنها حس باصره، ذایقه و لامسه هستند؟ ولی با توجه به نمونه‌های زیر، آشکارا می‌بینیم که آن حواس در موارد بسیاری نه تنها یقین بخش نیستند، بلکه توهم بخش و اشتباه ساز هم هستند. به علاوه همین نمونه‌ها نشان می‌دهند که اشیاء در خارج ذهن وضع ثابتی ندارند و کمیّت و کیفیّت و حتی وجود و عدم آنها تابع احساس و تصورات انسانها، هستند.

أ. اشتباهات باصره در کمیّت اشیاء (یا دوگونه بودن کمیّت اشیاء خارج ذهن به وسیلهٔ درک باصره).

۱ – در فضای تاریک آتش انبوهی را از دور خیلی کوچک، و یک حبه انگور را در آب بزرگتر از خارج آب و به اندازه یک آلوچه و حلقهٔ کوچک انگشتری در نزدیکی چشم به صورت[۵] حلقهٔ بزرگ مشاهده می‌نمایند.

---

۱. فیلسوف نماها صص ۳۵۱ و ۳۱۸. برای ظاهر شدن اشتباه ژرژپولیتسر و بقیّه پرچمداران ماتریالیزم که همهٔ دانشمندان غیرمادّی را ایده‌آلیسم می‌پندارند، ر.ک: اصول فلسفه ج ۱ ص ۲۲.

۲. همان.

۳. شرح مواقف، سید شریف جرجانی، ج ۱ صص ۸۱-۹۲ و ۱۱۸؛ شرح عقاید نسفیه، علّامه تفتازانی ص ۱۴.

۴. همان.

۵. همان.

۲ - هرگاه هنگام نگاه کردن به ماه یکی از چشمان را غمز و پلک چشم را بالا و پایین کنیم ماه را[۱] دو می‌بینیم، همانگونه که افراد لوچ هم یک را دو می‌بینند، و گاهی برعکس متعدد را واحد می‌بینیم. خطوط رنگارنگ و متعدد سنگ[۲] آسیاب یا هر چیز متحرکی را یک رنگ می‌بینیم.!

ب. اشتباهات باصره در کیفیّت اشیاء (یا دوگونه بودن کیفیّت اشیاء خارج ذهن به وسیله درک باصره).

۱ - کشتیهایی که در کنار[۳] ساحل و اتومبیلهایی که در کنار مزارع در حال حرکت هستند، سرنشینان کشتیها و اتومبیلها را ساکن و ساحل و مزرعه‌ها را متحرک می‌بینند برعکسِ افرادی که در ساحل یا در مزرعه‌ها به کشتیها و اتومبیلها نگاه می‌کنند.

۲ - کرهٔ زمین و سایهٔ اجسام در روی زمین[۴] ساکن دیده می‌شوند در صورتی که با دید علمی متحرک هستند نه ساکن، و هنگامی که ماه در میان ابرها ظاهر می‌گردد، ما ابرها را ساکن و ماه را به سوی مشرق در حال حرکت می‌بینیم و با دید علمی ماه ساکن و ابرها به سوی مغرب[۵] در حال حرکت هستند.

ج. اشتباهات باصره حتی در تشخیص وجود و عدم اشیاء، مثلاً سراب را آب می‌بینیم و قطعه‌های برف و خردهٔ شیشه‌ها را سفید می‌بینیم، و از فرود آمدن قطره‌ها خطوط مستقیمی و از آتش چرخان[۶] یک دایرهٔ آتش را می‌بینیم در صورتی که به اعتراف خودِ حق‌گراها و رئالیستها در جهان واقع نه آبی، نه رنگ سفیدی، نه خط مستقیمی نه دایره‌ای اساساً وجود ندارند و عموماً ناشی از تصوّرات انسانها هستند.

د. اشتباهات حس لامسه (یا دوگونه بودن کیفیّت اشیاء خارج ذهن به وسیلهٔ درک حس لامسه).

۱ - در همان حالی که دست راست ما گرم و دست چپ[۷] ما سرد است در یک آن هر دو را در آب نیم گرم فرو می‌بریم، با دست راست احساس می‌کنیم آن آب سرد است

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. شرح مواقف، سید شریف جرجانی، ج ۱ صص ۸۱-۹۲؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم - ج ۱ صص ۳۴-۳۲. ۴. همان.

۵. همان. ۶. همان.

۷. زیرنویس اصول فلسفه و روش رئالیسم ص ۳۴؛ فیلسوف نماها ص ۳۱۹.

و با دست چپ احساس می‌کنیم که آن آب گرم[1] است و معلوم می‌شود که آب، ذاتاً حالت ثابتی ندارد و حالت آن وابسته به چگونگی حسّ لامسه است و حسّ، تعیین کنندهٔ وضعیّت آب می‌باشد، همان گونه که در یک نقطهٔ اتاقی دو نفر نشسته‌اند یکی از سرما هراسان و لرزان و دیگری عرق ریزان و از گرما فریاد زنان است.

هـ. اشتباهات ذائقه (یا دوگانه بودن کیفیّت اشیاء خارجی به وسیله حس ذائقه)

مثلاً افراد صفراوی[2] با افراد غیرصفراوی دو درک جداگانه‌ای از عسل و شکر و حلوا و خرما دارند. در ذوق افراد صفراوی طعم ناگوار و تلخی دارند و در ذوق افراد غیرصفراوی طعم گوارا، ملایم و شیرینی دارند.

نقد شبهه‌های عندیه و «ایده‌آلیزم»

علّامه میرسید شریف جرجانی، در شرح مواقف قاضی عضد بعد از ارائه این نمونه‌ها و شبهات، در ردّ آنها گفته است: اشتباه آنان ناشی از بی‌توجّهی نسبت به این امر است که نه حواس[3] در صدور حکم مستقل هستند، نه عقل صادر کننده بی چون و چرای احکام درک آنهاست، بلکه عقل - که تسلّط کلی بر تمام وسایل ادراک دارد - بعد از نظارت دقیق بر عملکرد حواس و اطمینان کلّی از صحت و سلامتی آنها و وجود شرایط و رفع[4] موانع کار آنها، به صدور احکام قطعی می‌پردازد. در نمونه‌های ارائه شده، نیز تنها به علّت سالم نبودن حواس یا وجود موانع یا انتفای شرایط کار، عقل به صدور احکامی موافق درک حواس اقدام نکرده است و بلکه با توجه به زمینهٔ قبلی و سوابق آزمایش شده آنها مخالف درک فعلی آن حواس احکامی را صادر نموده است.

علّامه میرسید شریف بعد از آنکه سبب اشتباهات حس باصره، لامسه و ذایقه را در یکایک نمونه‌ها بیان می‌نماید می‌گویند: «اینکه عقل تنها در چنین شرایطی به صدور حکم قطعی دربارهٔ درک حواس می‌پردازد، نه تنها حکم حواس را بی‌اعتبار نکرده، بلکه ارزش حکم حواس را بیشتر[5] بالا برده است».

---

۱. همان.

۲. شرح مواقف، میرسید شریف، ج ۱ ص ۱۷۱ و صص ۸۱-۹۲.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

در آغاز مقدمه گفتیم حق‌گرایان[1]، وسایل درک یقینی حقایق را منحصر در سه وسیله دانسته‌اند:

۱ - حواس پنجگانه ۲ - گزارشی که صحت آن قطعی و تردیدناپذیر باشد که این هم دو نوع است أ. گزارشهای وحی خدا به پیامبرش که به وسیلهٔ معجزه قطعیت آن ثابت شده است.

ب. اخبار متواتر، که افراد بیشماری از دیدن جایی یا شنیدن مطلبی خبر می‌دهند و گزارش آنان قطعی و تردید ناپذیر است.

۳ - استنباط آشکار عقل. مانند پی بردن به مؤثر و صفات آن از راه مشاهدهٔ آثارش. مثلاً کسی از دور دودی را می‌بیند یقین پیدا می‌کند که در آنجا آتشی وجود دارد.

بعد از یادآوری این قسمت از مقدّمه می‌گوییم همانگونه که دربارهٔ ثبوت حقایق و تحقق آگاهی از آنها - آنچنانکه هستند - اقلیتهایی مخالف حق‌گرایان بوده‌اند و آن اقلیّت‌ها را «عندیه و عنادیه[2] و لاادریّه» می‌نامند، همچنین در بارهٔ وسایل سه‌گانه درک علم یقینی جمعیّتهای نیز مخالف حق‌گرایان بوده‌اند از جمله:

۱ - جمعی تنها سبب اوّل، یعنی حواس پنجگانه را موجب کسب علم یقینی دانسته‌اند؛ زیرا جز مادّهٔ محسوس بیکی از حواس، چیز دیگری را موجود ندانسته و به چیزی دیگر معتقد نبوده‌اند. به عبارت دیگر موجود را مرادف محسوس شمرده و تمام موجودات را در دایرهٔ کوچک محسوسات قرار داده‌اند. پیروان چنین عقیده‌ای را ماتریالیست می‌نامند و تعجب اینکه ماتریالیستها همین دیدگاه تک بعدی و تنگ نظری را رئالیسم و واقع‌گرایی و اعتقاد علمی شمرده و اعتقاد به موجودات غیرمادّی و اثبات آنها با براهین قطعی را، ایده‌آلیزم[3] و اعتقاد غیرعلمی می‌نامیده‌اند.

ماتریالیزم نیز دو نوع است: یکی ماتریالیزم کهنه که یادگار فیزیوکراتهای[4] یونان

---

۱. ترکیب «حق‌گرایان» که مرادف رئالیست و مخالف ایده‌آلیست است از عبارت عقاید نسفیه گرفته‌ایم که می‌گوید: «**قال اهل الحق حقایق الاشیاء ثابته و العلم بها متحقق خلافا للسو فسطائیه**» یعنی حق‌گرایان گفته‌اند: اشیاء در خارج ذهن حقایق ثابتی هستند و علم به آن حقایق آنچنانکه هستند تحقق می‌یابد و سوفسطائیه مخالف این دو مطلب هستند.

۲. شرح مواقف، سیدشریف جرجانی ج ۱ صص ۱۱۷-۱۱۸.

۳. اصول مقدماتی فلسفه ژرژپولیستر بخش اوّل. ۴. فرهنگنامه شریعتی ص ۱۲۵ و ص ۱۸۰.

باستان است و آن را ماتریالیزم کلاسیک و استاتیک گفته‌اند، و دیگری ماتریالیزم مدرن و نوین فویرباخ، مارکس و انگلس که مجهّز به «دیالکتیک» است. یعنی (تز، آنتی‌تز و سنتز) و به تعبیر دیگر (اصل و نقیض اصل و نتیجه حاصل از آن دو) تخم‌مرغ در همان لحظه‌ای که زیر مرغ گذاشته می‌شود (تز و اصل) است و بعد از یکی دو هفته به مادّه‌ای [1] تبدیل می‌شود که تخم‌مرغ نیست و ضد تخم مرغ است (آنتی‌تز و نقیض اصل) و در آخرین روزهای هفته آخر از آن اصل و ضداصل [2] نتیجه‌ای به وجود می‌آید که جوجه است و به عبارت دیگر از آن (تز و آنتی‌تز) سنتز به وجود [3] می‌آید.

امّا در آیندهٔ نه چندان دور که با براهین قطعی، وجود واجب الوجود و موجودات نامرئی و ماوراء مادّه را اثبات می‌کنیم، به خوبی معلوم می‌شود که ماتریالیزم اعم از صورت کهنه یا جدید یا کلاسیک و مدرن و مجهّز به دیالکتیک، هیچ گونه ارزش علمی ندارند و با منطق و براهین عقلی کاملاً در تضاد است.

۲ - جمعی از مجموع وسایل سه گانه کسب علم یقینی فقط «وحی» را قبول ندارند و بقیّه وسایل یعنی (حواس، استدلالات عقل در اثبات موجودات نامرئی و تواتر) را کاملاً قبول دارند و این جمع را «حکما» یا فلاسفهٔ غیرمعتقد به ادیان می‌نامند. این مشرب تاریخ طولانی و عظیمی را با خود دارد. به طوری که از چند صد سال قبل از میلاد مسیح فلسفه به دو مشرب مشّاء و اشراق منقسم گردید که رهبر مشرب اوّل ارسطو و رهبر مشرب دوّم افلاطون بود و پیروان مشرب اوّل را «مشّائیان» و پیروان مشرب دوم را «اشراقیان» نامیدند.

فلاسفه یا حکما، در جهت اکتساب علوم یقینی، تنها عقل و حواس را وسیله قرار می‌دهند، و در این که وحی را نیز وسیله اکتساب علم یقینی قرار دهند هنوز هدایتی حاصل نکرده‌اند؛ هر چند حقانیت وحی نیز مدلول معجزه و براهین قاطع عقلی

---

۱. همان.

۲. فرهنگنامه دکتر علی شریعتی - ماتریالیزم و دیالیکتیک صص ۱۲۵ و ۱۸۰. ماتریالیزم دیالیکتیک که بنای هر حرکت تکاملی را بر تضاد درونی و پایه‌های (تز و آنتی‌تز) و تحقق سنتز فرض کرده تا حرکت و جنبش کارگران را علیه سرمایه‌داران استثمارگر، یک سرنوشت علمی و حتمی نشان دهد، به یک شعر حماسی و انقلابی بیشتر شباهت دارد تا به یک فلسفه؛ به هر حال اصل ماده‌پرستی با براهین منطقی در تضاد است.

۳. همان.

می‌باشد. در مقابل فلاسفه و حکما، حق‌گرایان اهل دین و به ویژه اهل دین اسلام قرار گرفته‌اند که علاوه بر عقل و حواس، به وحی خدا نیز ایمان آورده و آن را وسیله اکتساب علم یقینی قرار داده‌اند، و از راه وحی به موجودات نامرئی و اسرار پشت پرده و جهان غیرمادّی و زندگی دیگری در امتداد همین زندگی، امّا در جهان دیگر، ایمان آورده‌اند و بر حقانیّت معتقدات خویش دلایل عقلی و براهین منطقی را اقامه می‌نمایند. چنین دانشمندانی را جامعه «متکلّمین» و متخصّص در «علم کلام» می‌نامند و به جمعیّتهای «سلفیّه، معتزله، اشاعره، ماتریدیه و...» منقسم می‌گردند.

جوامع متکلّمین با وجود تفاوتهایی در شیوهٔ استدلال و مقداری از مقدمات و مسلّمات، عموماً در این امر مشترک هستند، که از راه اطلاع از مسائل علم کلام و اقامه برهانهای کلامی، باورهای خود را نسبت به همهٔ مسائل دینی و به ویژه امور نامرئی و جهان ماورائی، به درجهٔ قطع و یقین می‌رسانند، به همین جهت در تعریف علم کلام گفته‌اند:

تعریف علم کلام و فایدهٔ آن

علم کلام[1]: آگاهی از عقاید و باورهای دینی است (شامل مبدأ، معاد، نبوّت و متعلقات آنها) از راه اقامهٔ دلایل و براهین[2] یقین بخش به گونه‌ای که شبهه‌انگیزیهای پوچ‌گرایان نتواند هیچ تزلزلی در آن باورها پیدا کند. فایدهٔ[3] دنیایی علم کلام رهایی دلها از همهٔ اضطرابها و تهاجم امواج شک و تردیدها نسبت به این جهان و آغاز و فرجام آن و نسبت به مرگ و زندگی و سرنوشت محتوم هر انسان و عواقب رفتار و کردار آن، و همچنین نیل به یک زندگی آرام و بدون دغدغه و تردید و دور از فساد عمل و فساد اخلاق و فساد عقیده (شبیه زندگی در مدینهٔ فاضله) است. فایدهٔ اخروی علم کلام نیز نیل به اجر و پاداش‌های بزرگی است که در دنیای دیگر متناسب با درجه یقین و صلابت ایمان اعطا می‌گردد و همچنین رهایی از عذابهایی است که مردمانی بر اثر بی‌اعتقادی یا بداعتقادی[4] بدان گرفتار می‌شوند.

---

۱. تهذیب الکلام، تفتازانی ج ۱ صص ۸-۹ و ۱۳؛ تعریفات سیدشریف جرجانی ص ۱۹۹ «الکلام».
۲. همان. ۳. همان.
۴. همان.

موضع علم کلام در میان علوم

دانشمندان اسلامی بعد از نقل و ترجمهٔ علوم عقلی یونان و تدوین و گسترش علم کلام موضع علم کلام را در میان آن علوم به این صورت نشان داده‌اند که گفته‌اند: حکمت دو نوع است: یکی حکمت نظری و دیگری حکمت علمی.

أ. حکمت نظری یعنی آگاهی از موجوداتی که بود و نبود آنها در اختیار انسانها نیست و دارای سه بخش است:

۱ - آگاهی از موجوداتی که در ذهن نیاز[1] به مادّه ندارند، امّا در خارج به مادّه نیازمند هستند. مانند اعداد و شکلهای هندسی نظیر خط و دایره و مثلث و مربع و...، و این بخش را «ریاضیّات» می‌نامند.

۲ - آگاهی از موجوداتی که هم در ذهن هم در خارج به مادّه نیاز دارند (در خارج به وجود عینی مادّه و در ذهن به وجود ذهنی و تصوّر مادّه نیاز دارند) مانند انسان و بقیّه جانداران و درختان و بقیّه گیاهان و زمین و ماه و ستارگان و... علم به این نوع موجودات را «حکمت[2] طبیعی» می‌نامند.

۳ - آگاهی از موجوداتی که نه در ذهن و نه در خارج هیچ نیازی به مادّه ندارند. مانند خدا و فرشتگان و عقول و نفوس مجرده داشتنِ علم به آن موجودات و متعلقات آنها را «اِلٰهیّات»، «فلسفه اولی» و «علم مابعدالطبیعة» و «علم کلام» می‌نامند.

ب. حکمت عملی: آگاهی از اموری که تحت قدرت و اختیار ما (انسانها) واقع هستند و دارای سه بخش است:

۱ - آگاهی از امور ویژه‌ای که متعلق به یکایک افراد می‌باشند. مانند راستی، وفا، دلاوری، سخاوت، پرهیزگاری و بقیّه ارزشها و ضد ارزشهایی که برخی از افراد آنها را کلّاً یا بعضاً دارا می‌باشند که آن را «علم اخلاق»[3] می‌نامند.

۲ - آگاهی از اموری که روابط حسنهٔ افراد یک منزل را مشخّص می‌نماید که آن را «علم تدبیر منزل» می‌گویند.

۳ - آگاهی از اموری که برای حسن مدیریّت و بهتر اداره کردن شهرها آگاهی از

---

۱. شرح تهذیب شیخ عبدالقادر سنندجی - ج ۲ ص ۹۳ بر متن تهذیب الکلام علامهٔ تفتازانی؛ تاریخ علوم عقلی، ذبیح الله صفا ص ۲۳۹.

۲. همان.

۳. همان.

آنها لازم است و آن را «سیاست المدن»[۱] می‌نامند.

۲ - اصطلاحات:

هر علمی زبان بیان خاصی دارد، که بدون آشنایی با آن زبان، از بیان آن علم چیزی فهمیده نمی‌شود و خوشبختانه تفاوت آن اصطلاحات با زبانهای متداول، تنها در کلمات معدودی است که آن کلمات را اصطلاحات آن علم می‌نامند و به محض آشنایی با آن اصطلاحات فهم آن زبان بسیار آسان و بیان آن علم کاملاً مفید واقع خواهد شد؛ البته به دو شرط: یکی اینکه نویسنده با عبارت بسیار ساده و روان آن اصطلاحات را معنی کند. به طوری که گویی کلمات نسبتاً غریب زبانی را به وسیله کلمات معروف آن زبان توضیح می‌دهد و دیگر اینکه خواننده هم از همان آغاز مطالعه با مشاهده آن اصطلاحات خود را در آغوش امواج دریای سیاه و تاریک نبیند و دچار رعب و هراس و دست‌پاچگی نشود، بلکه با متانت آمیخته به شهامت و عزم مصمّم معنی آن اصطلاحات را از تعریفات ساده و روان و تقسیمات آنها به خوبی فهم کند و با زبان بیان آن علم کاملاً آشنا شود و بعد قواعد آن علم را بدون پیدا شدن هیچ گره و ابهامی مرور نماید.

ماهیّت:[۲] ترکیب اصلی آن «ماهویّت» و به دو عبارت آن را تعریف کرده‌اند:

۱ - هرگاه در مورد چیزی سؤال شد که «ماهو؟» آن چیست؟ آنچه در جواب گفته می‌شود، «ماهیّت» آن چیز است[۳]. بنا بر این حیوان ناطق (زندهٔ گویا) و جسم نامی (جسم رشد کننده)، به ترتیب ماهیت انسان و گیاه هستند؛ چون هرگاه با کلمه «ماهو» دربارهٔ انسان و گیاه سؤال شد آنها در پاسخ گفته می‌شوند.

۲ - هر چیزی مانند انسان به وسیلهٔ امری مانند «حیوان ناطق» آن چیز شده است، آن امر را ماهیّت آن چیز[۴] می‌نامند.

تعریف اوّل از علّامه[۵] تفتازانی و دوّم از سیدشریف[۶] جرجانی است.

---

۱. همان.

۲. تهذیب الکلام سعد تفتازانی ج ۱ ص ٦٣؛ درر الجلالیه استاد محمد باقر ج ۱ صص ۱۲۸-۱۲۹؛ شرح مواقف سید شریف جرجانی ج ۱ ص ۳۲۵؛ طوالع‌الانوار، قاضی بیضاوی هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۱۲۹.

۳. همان. ۴. همان.

۵. تهذیب الکلام تفتازانی متن تقریب المرام شیخ مهاجر ج ۱ ص ٦٣.

٦. تعریفات سید شریف جرجانی کلمهٔ ماهیه، ص ۲۰۹.

ماهیت یا مجرد است مانند ماهیّت عقل یا مادّی است. ماهیّت مادّی هم یا بسیط است[۱] مانند نقطه یا مرکب است. ماهیّت مرکبّ نیز یا معدوم است مانند دریای جیوه یا موجود است. ماهیّت موجود هم یا حقیقی است که از مجموع اجزای آن امری به وجود آید که از یکایک آنها به وجود نمی‌آید مانند ماهیّت انسان که مرکبّ حقیقی[۲] است و از دو جزء «حیوان و ناطق» ترکیب شده و خاصیّت «تعجّب» از ترکیب آنها برای انسان به وجود آمده است که در یکایک آنها اساساً وجود نداشته است. مثال روشنتر اینکه آب مرکب است از دو جزء یکی اکسیژن و دیگری هیدروژن، یکی مادّه سمی و دیگری مادّهٔ احتراق و از ترکیب آنها آب به وجود آمده که مایهٔ حیات همهٔ جانداران و گیاهان است. ماهیّت مرکبّ اعتباری برعکس ماهیّت مرکّب حقیقی آن است که از مجموع اجزاء همان خاصیّت به وجود آید که در یکایک آنها وجود داشته است، با تفاوتهایی در وضع کمّی و کیفی. برای ماهیّت مرکب اعتباری مثال «عسکر[۳] و سپاه» آورده‌اند و گفته‌اند هر چند سپاه کاری را انجام می‌دهد - مانند فتح قلعه‌ها و تسخیر شهرها - که تک تک افراد آن سپاه از انجام دادن آن ناتوان هستند، امّا سپاه این کار را به وسیله نیروی عظیمی انجام می‌دهد که نیروی جمع شدهٔ تک تک افراد آن سپاه می‌باشد. پس در این ماهیت مرکب اعتباری چیزی وجود ندارد که اساساً در یکایک افراد وجود نداشته است.

تعیّن و تشخّص: افراد نوع انسان یا هر نوع دیگر مانند زنبور عسل، مورچه و غیره در عین اینکه در نوع با یکدیگر شریک هستند وجه تمایزی نیز دارند. یعنی هر کدام از افرا دآن نوع، ویژگیهایی دارد که هیچ‌کدام از افراد دیگر آن ویژگی را ندارد. مثلاً زید و عمرو و بکر و خالد در عین اینکه در انسان بودن شریک یکدیگر هستند، هر یک از آنها دارای ویژگی و خصوصیتی است که دیگران آن را ندارند، بلکه آنها نیز ویژگی و خصوصیت دیگری دارند و همین ویژگیها را که وجه تمایز افراد یک نوع هستند، «تعیّن*

---

۱. تقریب المرام شیخ مهاجر بر متن تهذیب الکلام تفتازانی ج ۱ صص ۷۲-۷۴. الاستاد محمد باقر در کتاب دررالجلالیه، ج ۱ صص ۱۳۹-۱۴۱ ماهیت مرکب اعتباری را شامل معدومات هم کرده و در تفاوت بین مرکب حقیقی خارجی و حقیقی ذهنی گفته اوّل عام و دوم خاص است.

۲. همان. ۳. همان.

* - شرح مواقف سید شریف ج ۱ صص ۳۶۸ و ۳۲۵ (الهوّیة بمعنی الوجود الخارجیّ).

و تشخّص» می‌نامند و گاهی چیزی شبیه همین تعین و تشخّص را «هُویّت» می‌نامند.[۱]

وجود: وجود به دو معنی استعمال می‌شود: یکی به معنی «کَوْن» و به فارسی به «بودن»[۲] ترجمه می‌شود و مقابل آن «عدم» به معنی نبودن است. دوّم به معنی «سبب صدور آثار» و وجود به این معنی به فارسی به «هستی»[۳] ترجمه می‌شود و مقابل آن (عدم) به معنی نیستی قرار دارد و موجود و معدوم از همان ریشه‌ها است، و از آنجایی که تقابل وجود به هر دو معنی با عدم به هر دو معنی تقابل چیزی و نفی آن چیز است (یعنی نقیضین) بنابراین در بین موجود و معدوم هیچ واسطه‌ای وجود ندارد و اینکه بعضی گفته‌اند در بین موجود و معدوم واسطه هست و به عالمیت و معلومیّت مثال آورده و آن واسطه را «حال»[۴] می‌نامند شاید موجود را از ریشهٔ وجود به معنی «کَوْن و بودن» و معدوم را از ریشه عدم به معنی نیستی گرفته باشند.

از طرف دیگر هر کدام از وجود به معنی «کَوْن» و عدم مقابل او، گاهی خود محمول می‌شوند (وجود[۵] محمولی و عدم محمولی) مانند زمین موجود است و دریای جیوه معدوم است و گاهی رابطهٔ بین نهاد و گزاره‌ای می‌گردند. مانند فریدون بینا است و جمشید بینا نیست (وجود رابطی و عدم رابطی[۶]) به طور کلی در جمله‌های مثبت وجود رابطی و در جمله‌های منفی عدم رابطی به شمار می‌آید.

وجود به معنی سبب صدور آثار که ترجمهٔ آن هستی است، دارای چهار قسم است:

۱ - وجود عینی[۷] یا وجود اصیل و وجود خارجی مانند وجود «غرش توپهای دشمن در خارج» که قتل و کشتار و تخریب ساختمانها را ایجاد می‌کنند.

۲ - وجود ذهنی یا ظلّی مانند تصوّر غرش همان توپها که تنها تأثیرات روانی و

---

۱. تقریب المرام، شیخ مهاجر ج ۱ صص ۴۸ و ۶۱.

۲. الالطاف الالهیه استاد محمد باقر ج ۱ صص ۸۱ و ۸۵.

۳. همان.

۴. شرح مواقف سیدشریف جرجانی ج ۱ ص ۲۱۹؛ طوالع الانوار قاضی بیضاوی در هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۱۲۵.

۵. تهذیب الکلام سعد تفتازانی ج ۱ ص ۴۸؛ حاشیه المحاکمات شیخ وسیم ص ۴۹.

۶. همان. ۷. همان.

عاطفی دارند.

۳ - وجود لفظی مانند تلفظ همان غرش.

۴ - وجود خطی[1] مانند نوشتن شکل کتابتی آن غرش.

گفته می‌شود که استعمال وجود در دو معنی نخستین یک استعمال حقیقی و در دو معنی اخیر یک استعمال مجازی است و از آخر به اوّل هر یک از آن وجودها بر وجود سابق از خود دلالت دارد. یعنی وجود خطی دال بر وجود لفظی و وجود لفظی دال بر وجود ذهنی و وجود ذهنی دال[2] بر وجود خارجی است چه در وجود محمولی، یعنی وجود یک چیز در ذات خود و بدون ارتباط به اشیای دیگر و چه در وجود رابطی، یعنی وجود یک چیز در ارتباط با اشیاء دیگر مانند زمان و مکان.

اینکه صفتی برای چیز دیگر باشد، همواره حمل وجود دارد. حمل نیز بر دو نوع است؛ یکی حمل «مواطاة»[3] که بدون توجیه و تأویل حمل صحیح باشد مانند «زید عادل است» و دیگری حمل «اشتقاق یا ذوکذا[4]» که صحت نیاز دارد به اینکه مصدری را به مشتق تأویل کنیم یا کلمه «ذو» را تقدیر نماییم مانند «زید عدالت است» که باید بگوییم عدالت به معنی عادل است یا گزاره «ذوعدالت» بوده و ذو حذف شده است.

ذاتی و عارضی: ذاتی امری است مقتضای ذات یک چیز که سبب آن خارج از ذات آن چیز نباشد. مانند روشنایی نور، شوری نمک، تری آب، و چربی روغن. عارضی نیز امری است که مقتضای ذات چیزی نباشد، بلکه یک سبب خارج از ذات آن چیز موجب ایجاد آن شده باشد. مانند روشنایی اتاق، شوری نان، تری خاک و چربی آب.

مفهوم و معلوم: هر چه قابل فهم و تصوّر باشد خواه موجود باشد یا معدوم و خواه وجودش الزامی باشد مانند علّة العلل یا غیرالزامی باشد مانند زمین و ماه و ستارگان و خواه عدمش الزامی باشد مانند جمع دو نقیض (بودن و نبودن یک چیز) یا غیرالزامی مانند نبودن چند ماه و چند خورشید در منظومهٔ شمسی ما، همهٔ آن موجود و معدومها را

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. در دررالجلالیه ج ۱ ص ۱۱۸ دو نوع حمل ذکر شده است: یکی حمل شیء یا مشتق از شیء بر نفس خود مانند نور نور است و نور نورانی است و این حمل را «اوّلی» می‌نامند و حمل شیء بر غیر خود از حیث مفهوم که عین اوست از حیث ما صدق حمل «متعارف و شایع» می‌نامند. مانند زید قائم.

۴. همان.

مفهوم و معلوم می‌نامند.

ممکن و واجب و ممتنع: هر مفهوم و معلومی و هر چه به تصوّر ما در آید، در رابطه با وجود و عدمش تنها سه قسم[1] دارند: قسم اوّل آنکه وجودش ذاتی و مقتضای ذاتش باشد که آن را «واجب الوجود» می‌نامند. قسم دوم آنکه عدمش ذاتی و مقتضای ذاتش باشد که آن را «ممتنع الوجود»[2] می‌نامند و قسم سوم و آخرین آنکه، هیچ کدام از وجود و عدمش ذاتی و مقتضای ذاتش نباشد، بلکه هم وجود و هم عدمش عارضی و ناشی از یک سبب خارج از ذات آن چیز باشد، که آن را «ممکن الوجود» می‌نامند.

حکم ممتنع بالذّات[3] یا ممتنع الوجود لذاته این است که به هیچ وجه وجود بر آن عارض نگردد؛ زیرا عدم از حیث ماهیّتش از لوازم ماهیّت اوست و اگر وجود بر آن عارض گردد، لازم ماهیّت (یعنی عدم) از حیث ماهیّت از آن سلب می‌گردد پس ممتنع لذاته موجود نخواهد بود. بنابراین ممتنع لذاته قطعاً موجود نخواهد بود، بلکه برای عقل ممکن نیست که یک ماهیّت تحقق یافته را برای ممتنع لذاته تصوّر کند. بنابراین ممتنع لذاته نه در خارج نه در ذهن وجود ندارد.

از جمله احکام ممکن[4] با لذّات نیز این است که جز به وسیلهٔ علّت موجود نگردد و جز به وسیلهٔ علّت معدوم نشود؛ زیرا این دو امر (وجود و عدم) نسبت به او ذاتی نیستند و نسبت این دو امر به ذات ممکن مساوی است. بنابراین اگر بدون علّت یکی از این دو امر برای ممکن ثابت گردد، لازم می‌آید یکی از دو امر متساوی بدون هیچ مرجّحی بر دیگری ترجیح یابد و بدیهی است که چنین چیزی محال است (متساوی غیر متساوی باشد).

یکی دیگر از احکام ممکن این است که اگر دارای[5] وجود بود، آن وجود حادث است؛ زیرا قبلاً اثبات گردید که ممکن جز به وسیلهٔ علّت موجود نخواهد بود. حال وجود ممکن یا بر وجود علّتش مقدم است یا مقارن است یا از وجود علّتش متأخّر است.

---

۱. رسالة التوحید شیخ محمد عبده ص ۲۴.

۲. عین ترجمه رسالة التوحید تألیف شیخ محمد عبده ترجمهٔ نگارنده صص ۴۰-۴۱ و شرح مواقف سیدشریف ج ۱ ص ۳۸۱؛ عبدالحکیم سیالکوتی ذیل شرح مواقف ج ۱ ص ۳۸۱.

۳. همان. ۴. همان.

۵. همان.

صورت اوّل باطل است؛ زیرا لازم می‌آید که نیازمند مقدم گردد بر چیزی که به او نیاز دارد و این خود ابطال معنی نیازمندی است و قبلاً با برهان این نیازمندی ممکن در وجود اثبات گردید. پس ابطال معنی نیازمندی خلاف فرض اوّلی است و دوّمی نیز باطل است؛ زیرا لازم می‌آید محتاج و محتاج الیه در رتبهٔ وجود مساوی باشند. بنابراین حکم به اینکه از این دو امر[1] یکی اثر و دیگری مؤثّر است ترجیحی است بدون مرجّح و عقل چنین چیزی را نمی‌پذیرد.

علاوه بر این علّت بودن یکی از آنها و معلول بودن دیگری، رجحانی است بدون مرجّح و بدیهی است که چنین چیزی محال است. بنابراین پذیرفتن سوّمی الزامی می‌گردد و آن این است که وجود ممکن بعد از وجود علّتش تحقق یابد. پس وجود ممکن نسبت به رتبهٔ وجود علّتش مسبوق به عدم است. پس ممکن حادث است؛ زیرا حادث آن است که وجودش مسبوق به عدم باشد. پس هر چه ممکن است حادث است.

ممکن در عدمش به یک علّت وجودی نیاز[2] ندارد؛ زیرا عدم سلب است و بدیهی است که سلب نیاز به ایجاد ندارد. بنابراین، عدم ممکن یا از این راه است که تأثیری در آن به عمل نیامده (و اساساً موجود نگشته است) یا اینکه سبب بقای آن از بین رفته است، امّا ممکن در وجودش بدیهی است که به یک علّت موجود نیازمند است؛ زیرا هرگز عدم، محلّ صدور وجود نخواهد شد؛ بنابراین موجود اگر حادث باشد حدوثش فقط به وسیلهٔ ایجاد تحقق می‌یابد و این مطالب کلاً بدیهی هستند.

ممکن همچنان که در وجود اوّلی به علّتی نیازمند[3] است، برای بقایش نیز به علّتی نیاز دارد؛ زیرا سابقاً بیان کردیم که ذات ممکن مقتضی وجود نیست و جز با یک علّت خارجی وجودی، وجود برای ذات ممکن بر عدم ترجیح پیدا نمی‌کند و این نیازمندی ممکن به علّت، از لوازم ماهیّت امکان است و از حیث ماهیّت از آن جدا نمی‌شود. پس ممکن هرگز دارای چنین حالتی نخواهد بود که در آن حالت ذاتاً مقتضی وجود خویش باشد. بنابراین ممکن در تمام حالتهای خویش، بدون تفاوت در بین آغاز وجود و بقای

---

۱. همان.

۲. عین ترجمه رسالة التوحید تالیف شیخ محمد عبده ص ۲۸ ترجمه نگارنده صص ۴۲-۴۳؛ شرح مواقف سید شریف ج ۱ ص ۳۸۱.

۳. همان.

آن، همیشه به علّتی نیازمند است که وجود آن[1] را بر عدمش ترجیح دهد.

معنی علّت - بنابر آنچه ذکر نموده‌ایم - منشأ ایجاد و بخشندهٔ وجود است و این همان معنی است که با عبارتهایی مانند موجِد، علّت فاعلی و فاعل حقیقی و... -که الفاظ آنها متفاوت و معانی آنها مباینتی با هم ندارند - تعبیر می‌شوند وگاه علّت بر شرط یا بر علّت معدّه که زمینهٔ تأثیر علّت را در ممکن فراهم می‌نماید، اطلاق می‌گردد و علّت به این معنی گاهی در آغاز کار مورد نیاز است، ولی برای بقا نیازی به آن نیست و گاهی به وجود علّت و بعد به عدم آن نیاز هست (در علّت معدّه). وجود معمار برای بنا و ساختمان از این قبیل است که شرط وجود ساختمان است و گاهی معمار می‌میرد و ساختمان به حال خود باقی است؛ زیرا معمار علّت ایجاد و بخشنده وجود به ساختمان نیست، بلکه حرکت دستهای او، حرکت فکر و شکلهای تصمیم‌گیری او شرط پیدایش این ساختمان بر همین صورت و نمای مخصوص می‌باشد. خلاصه بین[2] توقّف ممکن بر امری و دریافت وجود از چیزی، فرق زیادی وجود دارد. چون توقف ممکن است اوّل بر وجود امری سپس بر عدم آن باشد مانند توقف قدم دوّم بر قدم اوّل که قدم اوّل بخشندهٔ وجود به قدم دوّم نیست وگرنه واجب بود قدم دوّم در زمان قدم اوّل موجود باشد و حال اینکه تا قدم اوّل معدوم نگردد قدم دوّم به وجود نمی‌آید.

دریافت وجود نیز، مقتضی تقدم امری است که صاحب و مالک وجودی باشد که آنرا به دریافت کننده می‌دهد و وجود دریافت کننده نیز به گونه‌ای از وجود بخشنده مدد گرفته باشد که بدون آن پایدار نماند و در نتیجه در هیچ حالی از حالتها بدون آن دارای وجود مستقلّی نباشد.

اوّل می‌گوییم از اقسام سه گانهٔ معلوم و مفهوم، «ممکن» قطعاً وجود دارد؛ زیرا چیزهایی راکه می‌بینیم به وجود می‌آیند بعد از آنکه معدوم بوده‌اند و چیزهای دیگری را می‌بینیم که معدوم می‌شوند بعد از آنکه وجود داشته‌اند مانند واحدهای مشخّصی از گیاهان و جانداران. حال آن موجودات - بر حسب تقسیم عقلی گذشته - یا ممتنع هستند یا واجب و یا ممکن. راهی برای اولی نیست؛ زیرا هرگز وجود[3] بر ممتنع عارض نخواهد شد و راهی برای دوّمی هم نیست؛ زیرا واجب در ذات خود وجود دارد و امر ذاتی هرگز

---

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان.

جدا نمی‌شود. پس عدم بر واجب عارض نمی‌شود و بر وجودش هم مقدّم نمی‌گردد، همچنان که در احکام واجب مورد بحث قرار می‌گیرد، بنابراین چیزهایی [1] که ما می‌بینیم به وجود می‌آیند و بعد معدوم می‌شوند «ممکن» هستند. لذا «ممکن [2] قطعاً وجود دارد».

وجود ممکن بدیهی و مقتضی وجود واجب‌الوجود است

بدیهی است که مجموع ممکنات موجود، «ممکن» به شمار می‌آیند و هر ممکنی به علّتی نیاز دارد که به آن وجود ببخشد، بنابراین مجموع ممکنات موجود کلاً [3] به پدید آورنده‌ای نیازمند هستند. حال همین پدید آورنده، یا عین آن مجموعه است و چنین چیزی محال است چون مستلزم سبقت چیزی بر نفس خود می‌باشد، یا جزئی از جزئیات آن مجموعه است و چنین چیزی نیز محال است؛ زیرا اگر فرض شود آن پدید آورنده در وسط مجموعه قرار گرفته و جزء اولی نیست، لازم می‌آید تقدم چیزی بر نفس خود و بر ما سبق خود، و اگر فرض شود جز اولی است فقط تقدم چیزی بر نفس خود لازم می‌آید و باطل بودن هر دو صورت بدیهی و آشکار است. بنابراین الزاماً باید علّت و پدید آورنده غیر از مجموع ممکنات باشد و موجودی که خارج از مجموع ممکنات باشد، «واجب» [4] است؛ زیرا بر حسب تقسیم عقلی سابق، غیرممکن یا محال است یا واجب و بدیهی است که محال دارای وجود نمی‌شود، پس تنها «واجب» باقی می‌ماند. بنابراین ثابت گردید که برای ممکنات موجود پدید آورنده‌ای که واجب الوجود باشد قطعاً وجود دارد.

احکام واجب [5] الوجود قدم، بقا و نفی ترکیب

از احکام واجب [6] الوجود این است که باید قدیم و ازلی باشد؛ زیرا اگر چنین نباشد الزاماً باید حادث و پدیده باشد و حادث و پدیده آن است که عدم بر وجودش سابق باشد. بنابراین باید وجود واجب مسبوق به عدم باشد و هر چه مسبوق به عدم باشد، به علّتی نیازمند است که وجود را به آن بدهد والّا رجحان مرجوح بدون علّت

---

۱. همان.

۲. عین ترجمه رسالة التوحید شیخ محمد عبده صص ۴۴-۴۵.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

۶. شرح مواقف سید شریف جرجانی ج ۱ ص ۳۸۱.

لازم می‌آید و این هم محال[1] است. پس اگر واجب قدیم نباشد، در[2] وجود خویش به علّتی غیر از خود نیازمند خواهد بود و حال آنکه سابقاً بیان گردید که واجب آن است که وجودش ذاتی باشد (از غیر کسب نشده باشد). پس آنچه واجب فرض شده بود واجب نیست و این هم تناقضی است محال.

از دیگر احکام واجب این است که عدم[3] بر آن عارض نگردد؛ زیرا اگر عدم بر آن عارض گردد، مستلزم سلب امر ذاتی از ذات می‌گردد و این هم مستلزم سلب شیء از نفس خویش می‌باشد و بدیهی است که این هم محال است.

یکی از احکام دیگر واجب این است که نباید مرکب باشد؛ زیرا اگر مرکب باشد وجود هر جزئی از اجزای آن بر وجود مجموع اجزایی که آن را تشکیل داده مقدم می‌گردد و هر جزئی از اجزای آن ناچار چیزی غیر از ذات آن مرکب است. در نتیجه وجود مجموع اجزای آن به وجود غیر خویش نیازمند[4] می‌گردد. حال اینکه سابقاً بیان گردید که واجب آن است که وجودش ذاتی و از ذات خودش باشد.

واجب الوجود همان‌گونه که مرکب نخواهد بود، همچنین عرض و طول و عمقی نخواهد داشت تا در امتدادهای سه گانه قابل قسمت باشد. یعنی واجب اساساً دارای امتداد نیست؛ زیرا اگر واجب الوجود قسمت پذیر باشد، به وسیلهٔ همین قسمت وجود اوّلی آن تغییر می‌کند و به وجودهای متعددی که همان وجودهای حاصله از قسمت است، تبدیل می‌شود و این قسمت پذیری، پذیرفتن عدم یا ترکیب[5] واجب الوجود خواهد بود و همان گونه که بیان کردیم هر دو فرض محال هستند.

نظر به اینکه اساس تمام برهانهای اثبات نخستین اعتقادهای دینی (مبدأ، ایمان به خدا) این است که «ممکن و حادث» قطعاً بدون علّت وجود نخواهند داشت، بنابراین بحث از علّت و احکام و اقسام آن و از موانع آن «دور و تسلسل»، بسیار لازم است.

علّت و معلول: هر چیزی که در پیدایش[6] خویش به امری نیازمند باشد (مانند

---

۱. همان.
۲. رسالة التوحید شیخ محمد عبده صص ۳۱-۳۲ و ترجمه نگارنده صص ۴۷-۴۹.
۳. همان.
۴. همان.
۵. همان.
۶. طوالع انوار قاضی بیضاوی ج ۱ ص ۱۸۸؛ شرح مواقف سید شریف ج ۱ ص ۵۰۴؛ عبدالحکیم

حریق که در پیدایش خویش نیاز به آتش دارد اولی را معلول و دوّمی را علّت می‌نامند. علّت دو نوع است: یکی علّت[1] مُعدّه که خود علّت ایجاد نیست، بلکه زمینه‌ساز و آماده کننده علّت ایجاد است و دیگری علّت موجده یا علّت فاعله که سبب ایجاد و پیدایش چیزی است. علّت موجده مقارن و همزمان وجود معلول است، امّا علّت معدّه با معلولش تقارن زمانی ندارد، بلکه باید علّت به وجود آید و معدوم شود آنگاه معلول به وجود می‌آید مانند قدم اوّل که برای قدم دوّم علّت معده است یا حرکت دستهای معمار و کارگران که برای بنای عمارتی علّت معده[2] هستند.

علّت موجده یا علّت فاعلی هم دو نوع است: یکی علّت تامه که عبارت است از تمام آنچه سبب[3] پیدایش و ایجاد چیزی است (یعنی وجود مقتضی و رفع موانع و وجود شرایط) و دیگری علّت ناقصه که عبارت است از قسمتی از آنچه سبب پیدایش و ایجاد چیزی است (یعنی جزئی از اجزای علّت تامه) و آن جزء علّت یا جزء معلول هم هست یا خارج از معلول و آنچه جزء معلول است یا بالقوّة جزء اوست مانند تخته چوبها برای صندلی و آهن آلات برای خودروها که آن را «علّت مادیّه»[4] می‌نامند یا جزء حالیه و بالفعل اوست مانند شکل ویژهٔ یک صندلی یا یک خودرو که آن را «علّت صوریه»[5] می‌نامند، یا آن اجزای علّت اجزای معلول نیستند و در این صورت اگر تحقق آن چیز به عنوان ساختن و ایجاد کردن را به او نسبت می‌دادند آن را «علّت فاعله» می‌نامند مانند عمل نجّار و کارهای تکنیکی نسبت به صندلی و خودرو، و اگر معلول به خاطر آن و به منظور تحقق وجود آن ایجاد می‌گردید آن را «علّت غائیه» می‌نامند مانند نشستن بر صندلی و سواری و سفر کردن به وسیله خودروها. دربارهٔ «علّت فاعله» و «علّت غائیه» دو مطلب شایان توجه می‌باشد:

۱ - علّت فاعله تنها ایجاد کننده نیست، بلکه عبارت است از مجموع ایجاد کننده و

⇦ سیالکوتی به نقل از شرح مطالع و تهذیب الکلام تفتازانی ج ۱ ص ۱۴۳.

۱. همان.

۲. طوالع الانوار قاضی بیضاوی هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۱۸۸؛ شرح مواقف سید شریف ج ۱ صص ۴۹۸ و ۵۰۳-۵۰۴؛ شرح تهذیب الکلام شیخ مهاجر بر تهذیب علّامه سعد تفتازانی ج ۱ صص ۱۳۹-۱۴۳.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

وجود تمام شرایط و رفع[1] تمام موانع.

۲ - علّت غائیه در تصوّر مقدم بر معلول و در تحقق و وجود خارجی متأخر از معلول است.

دربارهٔ علّت تامّه نیز چند مطلب شایان توجه است:

۱ - هرگاه علّت تامهٔ چیزی تحقق یافت، تحقق آن چیز[2] قطعی است و عکس کلّی آن مطلب هم صحیح است. یعنی هرگاه چیزی تحقق پیدا کرد قطعاً علّت تامّه او تحقق یافته است.

۲ - در واحد نوعی[3] مانند (حرارت به طور کلّی) اجتماع و توارد چند علّت تامه بلامانع است. مثلاً علّت حرارتی آتش باشد و علّت حرارت دیگر خورشید یا حرکت اجسام باشد، امّا برای واحد مشخصی یعنی یک موجود معیّن و مشخص فقط یک علّت تامه امکان[4] دارد و اجتماع و توارد دو علّت یا چند علّت جهت ایجاد یک موجود مشخص مانند ایجاد زید یا ایجاد ماه یا خورشید یا آن گیاه و آن جاندار مشخص، ممتنع و محال است؛ زیرا هرگاه فرض شود هر کدام از (أ) و (ب) مستقلاً علّت تامهٔ ایجاد زید یا ایجاد آن گیاه است، لازم می‌آید زید و آن گیاه در ایجاد خود هم به یکایک آنها نیازمند باشند (چون هر یکی از آنها علّت ایجاد فرض شده است) و هم از یکایک آنها بی‌نیاز باشند؛ زیرا در مقابل هر یک از آنها، دیگری علّت تامه فرض شده است و این نتیجه یعنی نیازمند بودن به یکایک آنها و بی‌نیاز بودن از یکایک آنها تناقض آشکاری است که اطفال و دیوانه‌ها هم آن را مردود می‌دانند تا چه رسد به افراد عاقل و رشد یافته و شخصیتهای علمی.

۳ - هر چیزی مانند (أ) که برای امری مانند (ب) علّت وجود فرض گردید، به هیچ وجه امکان ندارد آن امر یعنی (ب) برای آن چیز یعنی (أ) علّت وجود فرض گردد؛ زیرا «دَور»[5] روی می‌دهد و چنانکه در ذیل تحقیق می‌کنیم این امر محال و ممتنع است.

---

۱. همان.

۲. شرح تجرید، نصیرالدین توسی صص ۱۲۴ و ۱۳۰-۱۳۱؛ شرح مواقف سید شریف ج ۱ صص ۴۹۸، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۳۴ و ۵۳۰؛ تهذیب الکلام علامه تفتازانی؛ تقریب المرام شیخ مهاجر ج ۱ صص ۱۴۲، ۱۴۴ و ۱۵۴.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

۴ - ممکن است چیزی معلول علّتی باشد و آن علّت هم معلول علّتی و آن علّت هم معلول علّتی باشد و ... امّا باید بالأخره حلقه‌های این سلسله پایان یابد و به آخر برسد؛ زیرا اگر این حلقه‌ها بدون پایان و نهایت امتداد داشته باشند، «تسلسل» تحقق پیدا می‌کند و چنانکه بیان خواهیم کرد تسلسل هم مانند دور محال است.

دور[۱]: عبارت است از اینکه دو چیز هر یک برای همدیگر علّت[۲] باشند که یا بدون واسطه است مانند اینکه (أ) علّت وجود (ب) باشد و (ب) نیز علّت وجود (أ) باشد. چنین دوری را «مُصرّح»[۳] می‌نامند و یا با واسطه است مانند اینکه (أ) علّت وجود (ب) باشد و (ب) علت وجود (ج) باشد و (ج) علّت وجود (أ) باشد و چنین دوری را «مُضْمَر»[۴] می‌نامند. با این حال هر دو نوع دور محال هستند؛ زیرا در هر دو نوع لازم می‌آید (أ) از حیث وجود مقدم بر خود و متأخر از خود باشد. چون علّت بودن چیزی مانند (أ) برای امری مانند (ب) مستلزم تقدم آن چیز (أ) بر آن امر (ب) است و هرگاه آن امر (ب) هم برای آن چیز (أ) علّت باشد، مقدم بر آن خواهد بود. پس (ب) بر (أ) مقدم خواهد بود و چون مقدم بر مقدّم چیزی، مقدّم بر آن چیز است[۵] پس (أ) از حیث وجود مقدم بر خود خواهد بود و لازم می‌آید از خود هم متأخر باشد و محال بودن تقدم چیزی بر خود یا تأخر چیزی از خود بدیهی و آشکار است. بطلان دور از راه یک قیاس منطقی به این صورت است که مثلاً: «عمرو در وجود متوقف بر زید است (صغری) و زید در وجود متوقف بر عمرو (کبری)؛ حدّ وسط را حذف می‌کنیم (که زید است)[۶] نتیجه می‌شود: عمرو در وجود متوقف بر عمرو است و لازم می‌آید تقدم چیزی بر خود و تقدم عمرو بر عمرو در وجود؛ و لازم می‌آید عمرو قبل از آنکه به وجود بیاید موجود باشد و چنین امری تناقضی آشکار است و آنچه از جانب (ماتریالیستها) گفته می‌شود که علّت و سبب پیدایش این جهان همان فعل و انفعالات و تأثیر و تأثر عوامل بر اثر فشار و حرارت

---

۱. شرح مواقف سیدشریف جرجانی ج ۱ ص ۵۳۰؛ طوالع الانوار قاضی بیضاوی هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۴۱۰؛ شرح تهذیب الکلام علّامه تفتازانی به وسیله شیخ مهاجر ج ۱ ص ۱۵۴؛ درالجلالیه استاد محمد باقر ج ۱ ص ۲۱۷؛ اصول الدین الاسلامی دکتر رشدی و قحطان عبدالرحمن ص ۶۷؛ شرح مقاصد ج ۱ ص ۱۶۴.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

و برودت در طی روزگاران و مرور زمانها است، دقیقاً افتادن در چاه و چالهٔ همان دور باطل است؛ زیرا نتیجه قطعی آن تجزیه و تحلیل [۱] این است که وجود این جهان متوقف است بر بخشی از این جهان یعنی: فشارو حرارت [۲] و برودت، و همین بخش نیز - چون بخشی از جهان است - متوقف است بر این جهان. حال طبق قوانین منطق، حدّ وسط را حذف می‌کنم، نتیجه می‌شود: «این جهان در وجودش، متوقف بر این جهان است و این هم یعنی تقدم چیزی [۳] بر خود و نتیجهٔ باطل دور باطل است».

تسلسل: امتداد بی‌پایان [۴] زنجیره‌ای است که حلقه‌های آن به عنوان علّت و معلول، یا سابق و مسبوق ترتیب یافته باشند. مثلاً (أ) معلول (ب) و (ب) معلول (ج) و ...، یا زید معلول پدرش و پدرش معلول پدرش و پدرش معلول پدرش و...، یا انسان از نطفه است و نطفه از انسان و انسان از نطفه و...، یا تخم از مرغ است و مرغ از تخم و...

البته تسلسل چه به صورت چند سلسله‌ای مانند مثالهای فوق و چه به صورت یک سلسله‌ای که تمام موجودات جهان و پدیده‌های آن، با واسطه یا بی‌واسطه علّت و معلول یکدیگر شده باشند و سلسلهٔ بی‌پایان و بی‌نهایتی از همان علّتها و معلولها تشکیل گشته باشد و نیازی به هیچ علّت خارجی نداشته باشد، چنین تصوّر «ماتریالیستی» عقلاً غلط و علماً محال و ممتنع است؛ زیرا یکایک حلقه‌های آن سلسله، موجود فرض شده است [۵] پس مجموع حلقه‌ها موجود به شمار می‌آید و چون مرکب است، و وجود مرکب به یکایک اجزاء نیازمند است، پس آن مجموعه واجب الوجود نیست [۶] و بلکه ممکن الوجود است و هر ممکن الوجودی وجودش ناشی از یک علّت خارجی است؛ زیرا اگر ناشی از یک علّت خارجی نباشد تنها دو راه باقی است: اوّل اینکه آن مجموعه ناشی از خودش باشد. یعنی چیزی ایجاد کنندهٔ خودش باشد و چنین امری [۷] محال و ممتنع است؛ زیرا دور روی

برهان محال بودن تسلسل

---

۱. کبری الیقینیات الکونیه ص ۹۰ به نقل از اصول الدین الاسلامی دکتر رشدی ص ۶۷.

۲. همان. ۳. همان.

۴. شرح تهذیب الکلام علّامه تفتازانی به وسیلهٔ شیخ مهاجر ج ۱ صص ۱۵۵ و ۱۶۰؛ شرح مواقف سیدشریف جرجانی ج ۱ صص ۵۳۵-۵۳۸؛ شرح تجرید قوشجی به وسیله نصیرالدین توسی صص ۱۳۲-۱۳۴. ۵. همان. ۶. همان.

۷. همان.

می‌دهد و لازم می‌آید تقدم[1] چیزی بر نفس خودش (همانگونه که در مبحث دور بیان گردید). دوّم اینکه، یکی از اجزاء آن مجموعه، آن مجموعه را ایجاد کرده باشد و چنین امری نیز محال و ممتنع است؛ زیرا آن جزء خودش یکی از اجزای آن مجموعه است پس لازم می‌آید خودش خودش را ایجاد کرده باشد و این هم دور است و مستلزم تقدم چیزی بر نفس خودش می‌باشد.

بنابراین ایجادکنندهٔ آن مجموعه نه خود آن مجموعه نه جزئی از اجزاء آن مجموعه است و بلکه خارج از مجموع[2] ممکنات است و آن علّت خارج - اگر تمام اجزای آن مجموعه را هم به وجود نیاورده باشد - حتماً جزئی از اجزای آن مجموعه را ایجاد کرده است والّا علّت دانستن آن علّت خارج نسبت به آن مجموعه هیچ معنی و موردی نمی‌داشت و اگر آن علّت خارجی جزئی از اجزاء آن مجموعه را ایجاد کرده باشد، پس توارد دو علّت بر یک معلول مشخص لازم می‌آید؛ زیرا آن جزء در ضمن مجموعهٔ (معلول و علتها) معلول علّتی بوده و حالا معلول یک علّت خارجی هم شده است و چون طبق برهان گذشته، توارد دو علّت بر یک معلول مشخص محال است و علّت بودن آن علّت خارجی نیز برای آن جزء با برهان اثبات گشته بود، بنابراین[3] در آن مجموعه‌ای که فرض چنان بود هر جزئی از آن مجموعه هم علّتی در آن مجموعه داشته باشد هم معلولی، ناگاه جزئی پیدا می‌شود که هیچ علّتی در آن مجموعه ندارد و علّتش در خارج آن مجموعه است.

با پیدایش آن جزء دو امر اثبات می‌گردد: اوّل به نهایت[4] رسیدن آن سلسله‌ای که تا حال بی‌پایان و غیرمتناهی فرض شده بود. دوّم اثبات واجب الوجود؛ زیرا علّت وجود بخش و خارج از تمام ممکنات موجود، جز «واجب الوجود» نیست. چون خارج از ممکنات موجود یا واجب است یا ممکن معدوم یا ممتنع، و ممکن معدوم و ممتنع، محال است وجود بخش باشند. پس آن علّت وجود بخش و خارج از تمام ممکنات موجود واجب الوجود است.

---

۱. شرح تجرید نصیرالدین توسی صص ۱۳۲-۱۳۴؛ شرح مواقف سید شریف جرجانی ج ۱ صص ۵۳۵-۵۳۸؛ شرح تهذیب الکلام شیخ مهاجر ج ۱ صص ۱۵۵-۱۶۰.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

شایان ذکر است که این تئوری عقل ستیز و توهم‌آمیز ماتریالیستی که طبق آن موجودات جهان و پدیده‌های آن از راه فعل و انفعالات مواد و سلسلهٔ بی‌نهایت علتها و معلولات به وجود آمده‌اند و انگشت بر هر چیزی بگذاری یا به هر چیزی اشاره کنی نسبت به چیز دیگری با واسطه یا بی‌واسطه علّت یا معلول است و تمام موجودات جهان و پدیده‌های جهان را یک سلسله نامتناهی فرض می‌کنند، لازم می آید تضادها و متضادها با واسطه یا بی‌واسطه علت یکدیگر یا معلول یکدیگر باشند، مثلاً حرارت و برودت، رطوبت و یبوست، انقباض و انبساط، تاریکی و روشنایی، جذب و دفع هر کدام از آنها با واسطه یا بی‌واسطه علّت یا معلول ضد خود باشد، و این تئوری اگر پندار و توهم نمی‌بود و حقیقتی می‌داشت کلنگی بود که قاعدهٔ «علّت و معلول» را که زیر بنای همهٔ علوم و صنایع و اختراعات و طب و اقتصاد و عقاید دینی است به کلّی تخریب می‌نمود. مثلاً اگر در بین دو متضاد رابطهٔ علیّت وجود می‌داشت، وقتی آتش علّت پیدایش حرارت شمرده می‌شد در آن هنگام اگر برودت هم وجود می‌داشت به تضاد و تناقض کشیده می‌شد و اگر برودت در آن لحظه به وجود نمی‌آمد، علّت بودن حرارت برای برودت یا بالعکس نادرست می‌بود و اگر سلسلهٔ نامتناهی آن علّت و معلولها یک سلسله نبود و چند سلسله نامتناهی بود بطلان قطعی آنها با برهانهای زیر اثبات می‌گردد.

برهان تطبیق شماره (۱) در اثبات باطل بودن تسلسل

برهان تطبیق[1] به این صورت که در هر کدام از سلسله‌های «علت و معلول» نخست از یک نقطه معین (مثلاً یک نوازد) به سوی بی‌نهایت سلسله‌ای را فرض می‌کنیم و از چهار حلقه بعد «جدّ جدّ آن نوازد» نیز به سوی بی‌نهایت سلسله‌ای فرض می‌کنیم. آنگاه آن دو سلسله را مقابل یکدیگر قرار می‌دهیم و در مقابل[2] هر یک از حلقه‌های سلسلهٔ اوّل، حلقه‌ای را از سلسله دوّم مقرّر می‌داریم. حال اگر در مقابل هر حلقه از حلقه‌های سلسلهٔ اوّلی یک حلقه از حلقه‌های سلسلهٔ دوّمی وجود داشته باشد، لازمه‌اش این است که «زاید و

---

۱. شرح مواقف سید شریف ج ۱ صص ۵۴۰-۵۴۱؛ تجرید علّامهٔ قوشجی؛ شرح تجرید نصیرالدین توسی ص ۱۳۱؛ تهذیب علّامه تفتازانی؛ تقریب المرام شیخ مهاجر ج ۱ ص ۱۶۱.

۲. همان.

ناقص[1] مساوی یکدیگر باشند و چنین چیزی محال و ممتنع است» و اگر سلسلهٔ دوّمی که ناقص است کمتر بود و به پایان رسید دومی نیز که به عنوان سلسله‌ای غیرمتناهی فرض شده بود چون تنها چهار واحد از دوّمی بیشتر است و بدیهی است که «زاید بر متناهی»[2] به اندازهٔ متناهی متناهی است، بنابراین این سلسلهٔ اوّلی نیز که غیرمتناهی شمرده شده بود متناهی خواهد بود. پس در هیچ شرایطی تسلسل «یعنی امتداد امور موجود غیرمتناهی» امکان ندارد و بلکه محال و ممتنع است.

برهان تطبیق شماره (۲) در ابطال تسلسل

نصیرالدین توسی در شرح تجرید تألیف علّامه قوشجی[3] برهانی را جهت اثبات ابطال تسلسل چنین تقریر می‌کند که: «از یک سلسله علّت و معلولهای (فرضاً بی‌نهایت) معلول محض را جدا می‌کنیم و بقیّه علتها و معلولها را در برابر یکدیگر قرار داده و با هم تطبیق می‌کنیم[4]. بدیهی است دو سلسلهٔ اعتباری (یکی سلسلهٔ علّتها و دیگری سلسلهٔ معلولها) ظاهر می‌گردند و در این انطباق کلّی هر حلقه‌ای که مرکّب از علّت و معلول است علّتی قبل از خود را دارد (مثلاً نوزادی را که به عنوان معلول محض جدا کرده‌ایم، پدرش ترکیبی است از علّت و معلول که علّتش جدّ نوزاد است که قبل از پدر نوزاد است، و همچنین جدّ نوزاد ترکیبی است از علّت و معلول که علّتش پدر جدّ نوزاد است که قبل از جدّ نوزاد است، و بنابراین فرض، بعد از انطباق کلیّه علتها و معلولها یک علّت باقی می‌ماند که منطبق با معلولی نیست که علّتی قبل از خودش داشته باشد والاّ فرض انطباق کلّی درست نمی‌بود. در این صورت تنها دو احتمال باقی می‌ماند یکی اینکه معلول در مقابل آن علّت وجود داشته باشد، ولی نه با یک علّت قبلی، بلکه با همان علّت منطبق امّا این احتمال برخلاف فرض قضیه است که: «هر حلقه‌ای مرکب از علّت و معلولی است که با علتی قبل از خود به وجود آمده است». البته چنین احتمالی نادرست است.

آخرین احتمال اینکه، اساساً معلولی در مقابل آن علّت وجود نداشته باشد در این

---

۱. شرح مواقف سیدشریف ج ۱ صص ۵۴۰-۵۴۱؛ شرح تجرید نصیرالدین توسی ص ۱۳۱.

۲. همان. ۳. شرح تجرید، ص ۱۳۴.

۴. تهذیب الکلام علّامه تفتازانی؛ شرح تهذیب ج ۱ ص ۱۶۳ در حاشیه شیخ محمد وسیم: «**هذا هو الاستدلال السابق الا انه یغایره بالعبارة و الاعتبار**».

صورت سلسله معلولها قطع و متناهی می‌گردد و همچنین سلسلهٔ علّتها که «زاید است بر متناهی به قدر متناهی» قطع و متناهی می‌گردد.

برهان محاصره در اثبات بطلان تسلسل

تقریر برهان محاصره چنین است که در یک سلسلهٔ علتها و معلولهای[1] (فرضاً غیرمتناهی) فاصلهٔ بین هر معلولی را با هر علّتی در نظر بگیریم متناهی می‌باشد؛ زیرا آن فاصله «محصور بین حاضرین است» و چون کلّ سلسله مرکب از آن معلولها و علّتها است و مساوی آن فاصله‌هاست و مساوی متناهی قطعاً متناهی است پس آن سلسلهٔ علتها و معلولها متناهی و فرض غیرمتناهی بودن[2] آن غلط است.

برهان تضایف در اثبات بطلان تسلسل

تقریر برهان تضایف[3] در اثبات بطلان تسلسل نیز چنین است که در یک سلسله‌ای از علّتها و معلولهای (فرضاً غیرمتناهی) چون از این سو معلول محض داریم (مانند یک نوزاد) قطعاً آن سلسله باید یک علّت محض را هم داشته باشد؛ زیرا در بین متضایفها حتماً تکافؤ محقق خواهد[4] بود (مثلاً وقتی گفتیم پدر حتماً فرزندی وجود دارد و وقتی گفتیم بالا، پایینی هست و وقتی گفتیم علّت، معلولی هست و وقتی گفتیم «معلول محض»، «علّت محض» قطعاً تحقق پیدا خواهد کرد و اگر در آن سلسله علّت محضی وجود نداشته باشد و عموم حلقه‌ها معلول همراه علّتش و معلول همراه علّتش باشد در این صورت آن معلول محض بدون علّت خواهد ماند و چنین امری محال است. پس قطعاً در آن سلسله علّت محضی هم وجود دارد و به وسیله آن سلسلهٔ معلولها متناهی و همچنین سلسلهٔ علتها که «زاید است بر متناهی به اندازهٔ متناهی» قطع و متناهی خواهد شد. بنابراین تسلسل و امتداد سلسلهٔ علتها و معلولها به طور بی‌پایان و بی‌نهایت محال و ممتنع است.

---

۱. شرح مواقف سید شریف ج ۱ ص ۱۳۱. ۲. همان.

۳. شرح تجرید نصیرالدین توسی ص ۱۳۶؛ تهذیب الکلام تفتازانی؛ تقریب المرام شیخ مهاجر ج ۱ ص ۱۶۲.

۴. همان.

فصل ششم

اصول و فروع دین اسلام

اصل اوّل: ایمان به الله

عقاید دینی را «اصول دین» و اعمال و رفتارهای دینی را «فروع دین» می‌نامند و در عصر پیامبر ﷺ و اصحاب این دو اصطلاح متداول نبودند و به جای آنها کلمهٔ «ایمان و اسلام» استعمال می‌گردید و طبق حدیث مسلم[1] و بخاریِ محدث که حضرت عمربن خطاب رضی الله عنه آن را روایت کرده است، نخستین بار پیامبر در محفل اصحاب و در جواب سؤالهای جبرئیل «ایمان و اسلام» را چنین تعریف کرده است:

۱ - جبرئیل گفت: «**یا مُحَمَّدُ اَخْبِرْنی[2] عَنِ اَلْإِسْلاٰمِ، فقال رسول الله ﷺ: الاسلام اَنْ تَشْهد أنْ لاٰإِلٰهَ إِلاّ اَللهُ وَ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اَللهِ وَ تقیمَ اَلصَّلوٰةَ وَ تؤتی اَلزَّكٰاةَ وَ تَصُومَ رَمَضَانَ وَ تَحُجَّ البَيْت إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلاً، قٰال صَدَقْتَ**» ای محمد ﷺ به من خبر ده که اسلام چیست (و مسلمان کیست؟) پیامبر خدا (در جواب) فرمود: اسلام این است که تو (ای فرد مکلّف) گواهی نمایی که جز (الله) هیچ خدایی وجود ندارد، و گواهی نمایی که محمّد فرستاده و پیام‌آور خداست و اینکه نماز را بر پا داری و زکات را پرداخت نمایی و ماه رمضان

---

۱. عین عبارت مسلم است که در هامش ارشاد ساری ج ۱ ص ۲۰۲ ذکر گردیده است و راوی فاروق عمربن خطاب است و عبارت بخاری که در ارشاد ساری - قسطلانی - ج ۱ ص ۱۳۹ با مختصر تفاوتی ذکر شده است به جای «ایمان به قدر»، «ایمان به لقاء الله و رؤیت خدا در دنیای دیگر» را ذکر کرده که هر دو از اصول مذهب هستند نه اصول دین که تفاوت آنها را بیان خواهیم کرد.

۲. همان.

روزه‌دار باشی و در صورت استطاعت و توانایی، مناسک و مراسم حج (و عمره) را انجام دهی، (جبرئیل به پیامبر عرض کرد) درست گفتی.

۲ - جبرئیل به پیامبر عرض کرد: «فَأَخْبِرْنی[1] عَنِ ٱلْإِيمٰان. قَالَ أَن تُؤْمِنَ بِـاللهِ وَ مَلاٰئِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ ٱلْيَوْمِ ٱلاخِرِ - وَ تُؤْمِنَ بِالقَدرِ خَيْره وَ شَرّه - قَالَ صَدَقْتَ» پس به من خبر ده که ایمان چیست و (مؤمن کیست؟) پیامبر ﷺ در جواب فرمود: (ایمان این است) که به وجود خدا و فرشتگانش و به حقانیت کتابها و پیامبرانش و به حقانیت روز و روزگار دیگر (جهان پاداش و مجازاتها) یقین داشته باشی.

امّا از آغاز قرن دوّم به بعد که علوم اسلامی تدریجاً تدوین می‌گردیدند و به منظور سهولت بحث و تحقیق، مسائل و مطالب دینی را دسته‌بندی می‌کردند و مجموعه مطالبی را که موضوع مشترکی داشتند، به نام یک علم مستقل و جداگانه مورد بحث قرار می‌دادند، و یکی از آن علوم «علم کلام»[2] بود که از اعتقادات دینی و دلایل حقانیّت آنها بحث می‌کرد. یکی دیگر هم «علم فقه»[3] بود، که از عبادات اسلامی و عقود و ایقاعات و احکام و دعوی و بینات اسلامی بحث می‌نمود، و چون بخش اعتقادات حالت ریشه و تنهٔ درختان تنومندی را نشان می‌داد که اعمال، اخلاق و رابطه‌های دینی شاخ و برگ و گل و میوه‌های آنها به شمار می‌آمد، بخش اعتقادات دینی را «اصول دین» و بخش عبادات و اعمال و اخلاق و روابط دینی را «فروع دین» نامیدند و همچنین هنگامی که در عرصه بحث و استدلال، مذاهب جداگانه‌ای ظاهر گردید که هر کدام اصول و فروع[4] خاص خود را داشتند، اصطلاح «اصول مذهب» نیز دایر گردید. مانند اعتقاد به «قدر»، «منزل بین منزلتین» و «امامت انتصابی» که اوّلی از اصول مذهب اهل تسنّن، دوّمی از اصول مذهب[5] معتزله و سوّمی از اصول مذهب[6] اهل تشیع به شمار می‌آید. تفاوت اصول دین و اصول مذهب این است که انکار اصول دین و اصلی از اصول دین موجب کفر و خروج

---

۱. همان.

۲. شرح عقاید نسفیه تفتازانی ص ۶؛ تمهید التاریخ الفلسفة الاسلامیة ص ۲۶۷؛ مذاهب الاسلامیین، عبدالرحمن بدوی ج ۱ ص ۲۸ به نقل از اصول الدین الاسلامی ص ۱۲.

۳. همان.

۴. اصول الدین الاسلامی، ص ۵۸.

۵. همان.

۶. همان.

تفاوت اصول دین و اصول مذهب

از دین اسلام است،امّا انکار اصلی از اصول مذهب موجب کفر و خروج از دین اسلام نیست، بلکه موجب خروج از مذهبی است که آن را اصل مذهب خود قرار داده است.

امّا بعد از بیداری کشورها اروپایی و تجدید حیات علمی و فرهنگی (رنسانس) [1] و بحث‌های دقیق دربارهٔ مکاتب سماوی و زمینی و مکاتب مادّی و معنوی غالب نویسندگان و مؤلّفان چه در شرق و چه در غرب به هنگام تشریح مکاتب، به جای اصطلاحات اصول و فروع، از اصطلاحاتی نظیر «زیربنا و روبنای مکتب» و «جهان‌بینی [2] و ایدئولوژی مکتب» استفاده می‌کردند، و گویی این اصطلاحات از طرف غربیها بازگشتی بوده به زمانهای قبل از اسلام و اعصار فلاسفهٔ یونان که حکمت را به دو بخش زیربنایی و روبنایی تقسیم کرده و اوّلی را «حکمت نظری» و دوّمی را «حکمت عملی» می‌نامیدند. نویسندگان و مؤلفان شرقی نیز به تبعیّت از اصطلاحات غربیان، بخش اعتقادات اسلامی را «زیربنا و جهان‌بینی مکتب اسلام» و بخش عبادات و اخلاق و اعمال و روابط اسلامی را «روبنا و ایدئولوژی مکتب اسلام» نامیده‌اند. تصویر زیر نشان دهندهٔ تبدیل و تحوّل همان اصطلاحات می‌باشد.

« اسلام ← فروع دین ← روبنای مکتب ← ایدئولوژی ← حکمت عملی
ایمان ← اصول دین ← زیر بنای مکتب ← جهان بینی ← حمکت نظری »

در دین مبین اسلام، کلّیات اساسی عقاید دینی که از آنها به «ایمان»، اصول دین و جهان‌بینی مکتب آسمانی اسلامی تعبیر می‌شود، در آیه ۱۷۷ سورهٔ بقره پنج فقره و اینگونه بیان شده‌اند:

«ولکِنَّ البِرَّ مَنْ آمَنَ:

---

1. Renaisance.

۲. برخی به جای جهان‌بینی «انتولوژی» را در مقابل ایدئولوژی قرار داده‌اند و منظور از جهان‌بینی اعتقادات است همانگونه که ایدئولوژی به معنی انجام دادن کارهایی و ترک کارهایی و داشتن خصلتهایی و نداشتن خصلتهایی است. خلاصه آنچه می‌دانیم جهان‌بینی است و چه کاری می‌کنیم یا چگونه باشیم ایدئولوژی است.

۱ - باللهِ
۲ - والیوم الآخِرِ
۳ - وَ ٱلْمَلَائِكَةِ
۴ - وَ ٱلْكِتَابِ
۵ - وَ ٱلنَّبِيِّينَ»

یعنی و امّا نیکویی از آن کسی است که به وجود خدا و روز جزا و سزا و فرشتگان و حقّانیت کتاب (خدا) و پیامبران (خدا) یقین پیدا کرده باشد.

چنانکه می‌بینید ایمان در این آیه فقط پنج فقره است. ایمان در حدیث مسلم نیز که قبلاً روایت گردید، یک فقره (یعنی ایمان به قضا و قدر) از آن بیشتر ذکر کرده است، امّا با تکرار جملهٔ «و تؤمِنَ» و اشاره به تفاوت این فقره با پنج فقرهٔ قبلی. برخی از دانشمندان[۱] اعتقاد و ایمان به «کتاب و ملائکه» را مندرج در ایمان به نبوت دانسته و اصول دین را فقط سه فقره به شمار آورده‌اند. یعنی «مبدأ، نبوّت و معاد»[۲]، امّا در اینجا به منظور رعایت نهایت تأدّب نسبت به «کلام الله» و توجّه به تفاوت تعبیر حدیث در فقره ششم و توجّه به اینکه علمای علم کلام در عین تقبیح و توبیخ «قدریه» آنان را کافر و خارج از دین اسلام نمی‌شمارند و بلکه خارج از مذهب اهل حق و مذهب اشاعره می‌دانند و ایمان به «قدر» را از اصول مذهب به شمار می‌آورند نه از اصول دین، در این کتاب اصول دین را همان پنج فقرهٔ مذکور در آیه - نه کمتر و نه بیشتر - به شمار آورده‌ام و اینک آن پنج اصل را بر وفق تبیینات اشاعره بیان می‌کنیم.

أ. الله:

الله نام ذاتی است واجب الوجود و مجمع تمام صفات کمال و مبرّا از جمیع سمات نقص و زوال، و آفریننده و نظم دهندهٔ همهٔ پدیده‌ها و آفریدگار زمین و زمان و آسمانها و همه گیاهان و جانداران و انسانها است.

جوامع کوچک و نوپای بشری در دوران طفولیت نوعی و قبل از آنکه نوعاً به درجهٔ رشد و بلوغ عقلی برسد و از خاصیّت تفکّر و استدلال و (دلالت اثر بر مؤثر) آگاهی پیدا

---

۱. اصول الدین الاسلامی، صص ۵۵-۵۶. ۲. همان.

نماید، به گونهٔ فطری[1] همواره اعتقاد داشته که یک موجود نامرئی در چگونه بودن سرنوشت او و در تغییر و تحوّل حوادث و پدیده‌های جهان کاملاً مؤثر می‌باشد و ارتباط با آن موجود را از راه کرنش و ثناگویی و کمک خواستن از او را از راه دعا و مناجات را موجب خوشبختی انسان و حدّاقل سبب رفع و دفع بلاهای سماوی دانسته است.

این احساس دوران طفولیّت[2] عقلی، در عین شدت، بدون راهنما و راهیابی بوده است، و همان گونه که در هر زمانی اطفال نوزاد جهت رفع احساس گرسنگی اگر راهنمایی نشوند، خاک، سنگریزه، تکه‌های چوب و پارچه و...، را می‌بلعند، جوامع بشری نیز در دوران طفولیّت عقلی، جهت رفع همان احساس، مادامی که راهنمایی نمی‌شدند، سنگ و چوب و ماه و خورشید و ستارگان و برخی جانداران مفید یا خطرناک و رعب‌آور را می‌پرستیدند. هنگامی که به دوران رشد و بلوغ عقلی رسیدند[3] و به مقام استدلال و «استنباط مؤثر از اثر» نایل آمدند، برهانهای یقین بخش و تردیدناپذیری را بر وجود خدا اقامه نمودند[4] و ما در اینجا پنج برهان از آنها را بیان می‌کنیم که یکی از آنها نزدیک به یکهزار سال قبل از اسلام یکی دیگر نزدیک به یکهزار سال بعد از اسلام و سه برهان دیگر به وسیله دانشمندان اسلامی اقامه گردیده‌اند.

۱ - برهان محرّک غیر متحرّک

۱ - برهان محرک غیر متحرک، یعنی اثبات محرکی که تمام حرکات جهان هستی را - چه حرکت به معنی انتقال از جایی به جایی و از حالی به حالی و چه حرکت به معنی انتقال از قوّه به فعل و از امکان به تحقق وجود را - ایجاد نموده است. این برهان حدود ۳۲۲ سال قبل از میلاد مسیح از طرف[5] ارسطو، نخستین واضع علم منطق و معروفترین فیلسوف یونان، بر وجود خدا اقامه گردیده است و تقریرش به این صورت است که: «هر متحرکی - چه حرکت به معنی انتقال به مکانی و تغییر از حالی

---

۱. در آیه ۳۰ سورهٔ روم: «فاقم وجهک للدین حنیفا فطرَةَ الله الّتی فطر النّاس علیها...» به این مطلب اشاره شده است.

۲. ر.ک: «خدا» تألیف عباس محمود عقاد، ترجمهٔ محمدعلی خلیلی؛ رسالة التوحید شیخ محمد عبده.

۳. همان. ۴. همان.

۵. دایرة المعارف فرید وجدی ج ۱ ص ۴۸۸، کلمه «اله»؛ برهان ارسطو به طور مفصل در کتاب «خدا»، ص ۲۰۰ ذکر شده است.

و چه حرکت به معنی انتقال از قوه به فعل و از امکان به تحقق و وقوع - به محرّکی نیاز دارد، و آن محرک نیز اگر به هر کدام از آن معانی، متحرک باشد به محرّکی نیاز دارد[۱]، و در صورت امتداد دائمی این زنجیره، تسلسل به وجود می آید که محال است[۲]. پس تسلسل قطع می‌شود و به محرّکی می‌رسد که به هیچ یک[۳] از معانی مذکور متحرک نیست و دارای هیچ گونه حرکتی به هیچ معنایی نیست، و این هم یعنی نه مسبوق به عدم است و نه پذیرای عدم و نه کمالش از قوّه به فعل و از امکان[۴] به تحقق می‌رسد و بلکه قدیم و ازلی و ابدی و نیستی‌ناپذیر و لایتغیّر و واجب الوجود و همیشه دارای کمال مطلق است. چنین محرکِ بدون حرکتی - به آن معناهایی که گفته شد - خدا و آفریدگار جهان هستی[۵] می‌باشد.

۲ - برهان اعلی و اکمل

۲ - برهان اعلی[٦] و اکمل که از ابتکارات سنت آنسلم است و بعداً در فلسفه دکارت[۷] (م - ۱۰۲۹) شمسی، بر تحقیق و توضیح آن افزوده شده است و تقریر آن برهان به این صورت است که: «هیچ کاملی به عقل درنمی‌آید مگر اینکه عقل درصدد[۸] شناختن کاملتر از آن می‌باشد و به این ترتیب تا منتهی درجه خود پیش می‌رود و به جایی می‌رسد که «غایت کمال مطلق» است و هیچ مزیدی بر آن نیست و هیچ نقصی در آن یافت نمی‌شود. چنین وجود کاملی که مزیدی بر آن نباشد، لامحاله موجود است؛ زیرا وجودِ تصوّریش کمتر از وجود حقیقیش می‌باشد؛ چراکه عدم وجودش، کمالیّت مطلق را از او منتفی[۹] می‌سازد و کمالی برایش باقی نمی‌ماند و بلکه در نقص مطلق خواهد بود. بنابراین مادامی که کمال برایش ثابت شده باشد، تصوّر همان کمال وجودش را ثابت می‌نماید، و آن وجود موجود و دارای کمال مطلق و مبرّا از هر نقص[۱۰]، خداست. بنابراین اعتقاد به خدا لازمهٔ

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. ر.ک: برهان محرک ارسطو که در کتاب «خدا»، ص ۲۰۰ به طور مفصّل ذکر گردیده است.
۴. همان.
۵. همان.
٦. خدا، صص ۳۲٦-۳۲۷. سیر حکمت در اروپا ج ۱، به نقل از اصول فلسفه، محمدحسین طباطبائی ج ۵ ص ۸۵.
۷. همان.
۸. همان.
۹. همان.
۱۰. همان.

تفکّر هر انسانی است.

همانگونه که گفتیم برهان «اعلی و اکمل» از ابتکارات سنت انسلم و در فلسفه «دکارت» دانشمند فرانسوی (م - ۱۰۲۹) و معروف به پدر فلسفهٔ جدید تحقیق گردیده است، امّا نگارنده بعید نمی‌دانم که آن برهان از مطالعهٔ آثار اسلامی به ذهن آنان نفوذ یافته باشد؛ زیرا معروفترین شعار دین اسلام «الله اکبر» و تکیه کلام دانشمندان اسلامی، بخشی از آیه ۶۰ سورهٔ نحل «**و لِلّٰهِ المثل الاعْلی...**» است. از سوی دیگر بیشترین تعبیر دعا و ثنای جوامع اسلامی که هر مسلمانی در هر شبانه‌روز حدّاقل سی و چهار مرتبه آن را می‌خواند، ذکرِ «**سبحان ربیّ الاعلی...**» است.

۳ - برهان معلّم ثانی ابونصر محمّد فارابی

۳ - برهان فارابی[1] بر اثبات واجب الوجود، مبتنی بر این اصل ثابت است که «همواره علّت نسبت به معلول خود دارای تقدّم وجودی است، نه تقدّم زمانی». توضیح اینکه هر چند علّت و معلول همزمان یکدیگر هستند، و از این نظر هیچ تقدم و تأخّری در کار نیست، امّا در مرحله و مرتبهٔ وجود، همواره معلول بعد از علّت قرار گرفته و وجود معلول مشروط به وجود علّت می‌باشد، برخلاف علّت که وجودش متوقف بر وجود معلول نیست. خلاصه این مطلب کاملاً صحیح است که «تا علّت وجود پیدا نکند معلول وجود پیدا نمی‌کند» امّا عکس منطقی این مطلب صحیح نیست و نمی‌توان گفت: «تا معلول وجود پیدا نکند، علّت وجود پیدا نمی‌کند؛ زیرا آشکارا می‌بینیم علّتی مانند آتش قبل از معلولش (یعنی احراق) وجود دارد، و آنچه همراه با معلول می‌آید وصف علیّت است نه وجود یا زهر قبل از معلولش (یعنی مسموم کردن و کشتن) وجود دارد و آنچه همراه مسموم کردن و کشتن می‌یابد وصف علیّت است نه وجود. اینک مثالی برای[2] روشنتر شدن مطلب: «گروهی می‌خواهند به امری (مثلاً حمله به قرارگاه دشمن) اقدام کنند، امّا هیچ یک از آنان حاضر نیست پیشقدم و حتی هم قدم بشود، و هر یک از آنان می‌گوید: «تا دیگری حمله نکند من حمله نخواهم کرد. خلاصه هر یک از افراد آن گروه، وجود حملهٔ خود را به وجود حملهٔ دیگری مشروط نموده است، و به هر کدام از آنها که مراجعه می‌کنی می‌گوید تا دیگری حمله نکند من حمله

---

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۵ ص ۶۲. ۲. همان.

نخواهم کرد. بنابراین[1] هرگز آن حمله به وجود نمی‌آید؛ زیرا حملهٔ غیرمشروطی وجود ندارد و حمله‌های مشروط هم محال است بدون تحقق شرط تحقق یابند.

حال اگر سلسله متناهی یا غیرمتناهی مرکّب از علل معلولات ممکن را فرض کنیم، چون وجودِ تک تک آنها ممکن و محتاج به علیّت دیگری است و تا آن علّت به وجود نیاید او به وجود نمی‌آید، پس هر یک از اجزای آن سلسله به زبان طبیعت و ماهیّت و حال خویش شرط کرده است که تا دیگری وجود پیدانکند او وجود پیدا نخواهد کرد و همه مشروطهایی هستند که شرطشان وجود ندارد، پس باید هیچ یک از آنها وجود پیدا نکرده باشد، و حال اینکه آشکارا می‌بینیم که خارج از حدّ و حصر و شمارش اجزای آن سلسلهٔ مرکّب از علّتهای ممکن و معلولات ممکن، وجود یافته‌اند. پس به طور قطع و یقین، واجب بالذّات و علّت غیرمعلول و وجود غیرمشروطی خارج از آن سلسله وجودِ داشته است که وجود بدون شرط او، موجب تحقق همهٔ شرط‌ها و ایجاد همهٔ موجودات در جهان هستی گردیده است.

۴ - برهان امکان یا برهان سینوی

برهان امکان که از ابتکارات ابوعلی سینا (م - ۴۲۸). و به برهان سینوی معروف[2] است به دو صورت بر اثبات واجب الوجود «یعنی خدا» اقامه می‌گردد: اوّل با توجه به محال بودن «دَور و تسلسل» که چنین بیان می‌گردد: «همان‌گونه که در مقدمات توضیح دادیم، آنچه قابل تصور است و به تصور انسانها درمی‌آید، به حکم عقل جز این سه قسم ندارد:

۱ - واجب الوجود که وجود برای او ذاتی است.

۲ - ممتنع الوجود که عدم برای او ذاتی است.

۳ - ممکن الوجود نه وجود و نه عدم برای او ذاتی نیستند، بلکه هر دو برای او عارضی می‌باشند.

آنگاه می‌گوییم: «تحقق ممکن الوجود امری است آشکار و تردیدناپذیر و حتی

---

۱. همان.

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۵ ص ٦۰؛ ابوعلی سینا در کتاب اشارات نمط چهارم این برهان را بیان و توصیف نموده است. ر.ک: اصول فلسفه ص ۸۰ از مراجع مهّم برهان امکان: شرح مواقف ج ۸ صص ۳-۱۴؛ شرح مقاصد ج ۴ ص ١٦؛ شرح تجرید ص ۳۲۳؛ تهذیب ج ۲ ص ۱۰۳.

محسوس؛ زیرا ما افرادی از انسانها و واحدهایی از جانداران و گیاهان را می‌بینیم که بعد از موجود بودن، معدوم می‌شوند، و آن افراد و واحدها قطعاً «ممکنِ الوجود» هستند؛ زیرا اگر ممتنع الوجود می‌بودند، محال بود به وجود بیایند و اگر واجب الوجود می‌بودند محال بود معدوم شوند، چون عدم برای ممتنع الوجود ذاتی و وجود برای واجب الوجود ذاتی و جدا شدن امر ذاتی محال است.

بنابراین آن دسته از افراد انسان و آن واحدهای جانداران و گیاهان قطعاً ممکن الوجود هستند و چون وجود برای آن ممکن الوجودها ذاتی نیست و عارضی است، قطعاً باید آن را از غیر خود دریافت کرده باشند، و غیر آن افراد و واحدها محال است ممتنع الوجود باشد. چون چیزی که مقتضای ذاتش عدم باشد، محال است ذاتش مقتضی وجود گردد، و غیر آن افراد و واحدها محال است ممکن الوجود باشد چون آن ممکن الوجود نیز وجودش را از غیر خود دریافت می‌کند و اگر وجود بخش آن ممکن الوجودِ[1] دوّمی نیز همان افراد انسان و واحدهای جانداران و گیاهان قبلی باشند، یعنی تفاعل و فعل و انفعالهای مشترکی صورت گرفته باشد و دو ممکن الوجود، یکدیگر را به وجود آورده باشند مثلاً همانگونه که ممکن الوجود (أ) ممکن الوجود (ب) را به وجود آورده، ممکن الوجود (ب) نیز ممکن الوجود (ا) را به وجود آورده است، در این صورت دَور لازم می‌آید و تقدم وجودیِ چیزی بر خودش غیر ممکن است و قبلاً محال بودن چنین مطلبی را اثبات کردیم.

از طرف دیگر اگر ممکن الوجودی آن افراد انسان و واحدهای جانداران و گیاهان را به وجود آورده و ممکن الوجود دیگری آن ممکن الوجود را به وجود آورده و خلاصه (أ) مخلوق (ب) و (ب) مخلوق (ج) و (ج) مخلوق (د) و این زنجیره بی‌نهایت امتداد یابد، در این صورت تسلسل[2] لازم می‌آید و در مقدمات با برهان ثابت کردیم که تسلسل محال است. بنابراین وجود بخش و آفرینندهٔ ممکن الوجودها نه ممتنع الوجود است نه ممکن الوجود، و چون غیر ممکن الوجود و ممتنع الوجود تنها واجب الوجود است، بنابراین

---

۱. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۱۶-۲۰؛ شرح مواقف سید شریف جرجانی ج ۸ صص ۳-۱۴؛ شرح تجرید قوشجی به وسیله نصیرالدین توسی ص ۳۲۳؛ رسالة التوحید ص ۴۵؛ تهذیب الکلام شیخ مهاجر ج ۲ ص ۱۰۳؛ طوالع الانوار قاضی بیضاوی ج ۱ ص ۴۱۹.

۲. همان.

واجب، وجود بخش و آفریننده ممکن الوجودها است و آن واجب[۱]، خداست که وجودش ذاتی و اثبات وجودش قطعی گردید.

شکل دوّم برهان امکان بدون استفاده از محال بودن دور و تسلسل به این صورت است: «مجموع ممکنات به طور کلّی، چون مرکب از اجزائی است و به آن اجزا نیازمند است، واجب الوجود نیست پس ممکن الوجود است و وجودش عارضی و به وسیله علّتی تحقق پیدا کرده است و محال است آن علّت خود آن مجموعه باشد؛ زیرا علّت همواره مقدم بر معلول است و لازم می‌آید موجودی[۲] بر وجود خود مقدم باشد و چنین چیزی محال است.

همچنین محال است علّت وجود آن مجموعه جزئی از اجزای آن مجموعه باشد؛ زیرا همان جزء که علّت شمرده شده، خود جزئی از اجزای آن مجموعه است و اگر آن جزء آن مجموعه را به وجود آورده باشد، پس باید خودش را نیز به وجود آورده[۳] باشد، آنگاه لازم می‌آید موجودی بر وجود خود مقدّم و در حال معدوم بودن وجود داشته باشد و چنین امری محال عقلی است.

بنابراین علّت وجود مجموع ممکنات، نه مجموع ممکنات است نه جزئی از اجزای آن، و آن علّت قطعاً خارج از ممکنات است و خارج از ممکنات[۴] یا ممتنع الوجود است (که محال است مقتضی الوجود گردد) یا واجب الوجود که وجودش ذاتی و مقتضی وجود تمام ممکنات موجود می‌گردد. بنابراین اثبات وجود واجب الوجود[۵] قطعی، یقینی و تردیدناپذیر[۶] است.

۵ - برهان نصیرالدین طوسی

۵ - برهان نصیری[۷] بر اثبات واجب الوجود که مبتنی بر دو مقدّمه است:

اوّل: هر معلولی از معلولات، تا وجود برای او به درجهٔ وجوب نرسد و تمام دروازه‌های عدم بر روی او بسته نشود، هرگز وجود پیدا

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. شرح مواقف قاضی عضد سیدشریف جرجانی ج ۸ ص ۲؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۱۶-۱۹؛ رسالة التوحید شیخ محمد عبده ص ۳۰؛ تجرید و شرح تجرید صص ۱۳۲-۱۳۴؛ اصول فلسفه ج ۵ ص ۶۱.

۴. همان. ۵. همان.

۶. همان. ۷.

نمی‌کند؛ زیرا مادامی که بر اثر انتفای شرطی از شرطها، راهی برای امکان عدمش باقی مانده باشد - و با اینحال باز هم تحقق یافته باشد - لازم می‌آید که معلولی بدون تحقق علّت تامّه تحقق یافته باشد؛ (زیرا علّت تامه همواره واجد تمام شرایط تحقق معلول است) و بدیهی است تحقق معلول بدون علّت تامه محال و ممتنع است.

دوّم: اگر به ازای تمام معلولها و مجموع آنها، یک واجب ذاتی فرض نشود، آن وجوب وجود، و بستن همهٔ دروازه‌های عدم بر روی معلولها هرگز تحقق نمی‌یابد؛ زیرا تک تک معلولات برای یافتن وجوب وجود و تحقق یافتن وجود خود، محتاج دیگری است و آن دیگری نیز محتاج[1] دیگری و... و چون آن خاصیّت احتیاج، دو جهتی نیست که یکی از یک جهت به دیگری محتاج و آن دیگری در جهت دیگر به اوّلی محتاج باشد و بلکه یک جهتی است، و در تمام معلولات یک امر واحد (یعنی نیاز به یافتن وجوب وجود) ساری و جاری است، پس امکان ندارد، وجوب وجود برای هیچ کدام از آنها تحقق پیداکند و چون مطابق مقدمهٔ اوّل برهان: «هیچ معلولی تا وجوب وجود پیدا نکند، موجود نخواهد شد. بنابراین باید هیچ کدام از معلولها وجود پیدا نکند. حال اینکه، می‌بینیم که خارج از حدّ و حصر و شمار معلولها وجود پیداکرده‌اند پس به طور قطع و یقین معلوم می‌شود که باید خارج از سلسلهٔ معلولات موجود واجبی وجود داشته باشد که آن معلولات را (از حیث تحقق علل و شرایط) به درجه وجوب وجود رسانیده باشد. پس ثبوت واجب الوجود یک امر قطعی و یقینی و تردید ناپذیر است.

هرگاه برهان فوق را در یکی از دستگاههای اندیشه‌سنج منطق ارسطو قرار دهیم، به صورت یک قیاس استثنایی درمی‌آید که رفع تالی مستلزم رفع مقدم گشته است و نتیجهٔ آن قطعی و یقینی و تردیدناپذیر است به این صورت که «**کلما لم یوجد واجب الوجود، لم یوجد واحد من المعلولات. لکن وجد واحد من المعلولات (بل ما لا یُعَدّ و لا یحصی من المعلولات) فوجد واجب الوجود قطعاً**»[2]

عین عبارت تجرید نصیرالدین توسی در مبحث علّت و معلول: «**و لا یتراقی معروضا هما فی سلسلة واحدة الی غیر النهایة لان کلّ واحد منها ممتنع الحصول بدون علّة واجبة لکن الواجب بالغیر ممتنع فیجب وجود علّة واجبة لذاتها هی طرف السلسلة**».

---

۱. همان.

۲. شرح تجرید، ص ۱۳۲.

۶ - برهان حدوث

۶ - این برهان نخستین بار توسط افلاطون (م - ۳۴۷ ق.م)، بر وجود خدا اقامه شد، و در کتابش تیمائوس[1] خود آن را برهان سببی نام برده است، امّا تحقیق و تکمیل آن برهان به وسیله دانشمندان برجستهٔ اسلامی امثال علّامه تفتازانی، جرجانی و بیضاوی تحقق یافته است.

صورت اجمالی آن برهان اینگونه است:

صغری: عالم (و جهان) حادث است (و ازلی نیست).

کبری: هر حادثی محتاج به محدث (و احداث کننده است).

نتیجه: پس عالم (و جهان) محتاج به محدث (و احداث کننده) است و آن محدث و احداث کننده خداست.

صورت مفصل آن برهان از این قرار است: «عالم - که مجموع جهان هستی است - حادث است. یعنی ازلی نیست و همیشه وجود نداشته. بلکه معدوم بوده و بعد به وجود آمده است. چرا؟ چون جهان هستی ترکیبی است از جواهر و اَعراض و جز جواهر و اعراض چیزی دیگری نمی‌باشد و هر دو حادث هستند؛ امّا حدوث اعراض نصف آنها از راه مشاهده مانند مشاهده حرکت بعد از سکون و روشنایی بعد از تاریکی و سیاهی بعد از سفیدی و...، و نصف بقیّه از راه استدلال مانند عارض شدن عدم بر آنها که نشانهٔ حدوث آن عرض است، اثبات می‌شود؛ زیرا قدیم چه ذاتی چه زمانی فناناپذیر است. بنابراین «سفیدی که به سیاهی» تبدیل می‌گردد حدوث هر دو اثبات می‌گردد حدوث سیاهی از راه مشاهده[2] و حدوث سفیدی از راه دلیل نامبرده و امّا حدوث جواهر (یا اعیان) هم از این راه اثبات می‌گردد که تمام جواهر (یا اعیان) همواره همراه حادثی هستند؛ زیرا یا حرکت دارند یا سکون و حرکت و سکون هر[3] دو حادث و جایز الزوال می‌باشند و قدیم بودن آنها محال است و جواهر (و اعیان) که همواره همراه آنها هستند و بدون حرکت یا سکون تحقق پیدا نمی‌کنند. بنابراین اگر جواهر (و اعیان) قدیم باشند باید حرکت و سکون آنها[4] نیز قدیم باشند در صورتی که دانشمندان با برهان قطعی، حادث[5]

---

۱. دایرة المعارف فرید وجدی ج ۱ ص ۴۸۸ کلمهٔ (اله)؛ مطالع الانظار شمس الدین اصفهانی ج ۱ ص ۴۱۹.

۲. شرح عقاید نسفی علامه تفتازانی صص ۴۶، ۴۹، ۵۰ و ۵۱.

۳. همان. ۴. همان.

۵. از جمله سیدشریف جرجانی در شرح مواقف ج ۷ ص: ۲۲۳ و ص: ۲۲۵ با برهانهای زیر حدوث «حرکت و سکون» را اثبات کرده و گفته است هر چه حرکت باشد قطعاً حادث است؛ زیرا هر حرکتی از حرکات مسبوق است به عدم ازلی و اگر حرکت حادث نمی‌بود و ازلی می‌بود «وجود حرکت که ازلی می‌بود با عدم حرکت هم که ازلی می‌بود» جمع می‌شدند و چنین امری محال و ممتنع است. برهان دیگر بر حدوث تمام حرکتها این است که اگر حرکت به طور جمعی و به طور کلّی حادث نمی‌بود و قدیم می‌بود، جزئیات آن باید بی‌نهایت باشد و ما با اجرای برهان تطبیق و برهان تضایف نهایت داشتن آن را ثابت می‌کردیم و اثبات می‌کردیم جزئیات آن نهایت دارد. پس حادث است و قدیم نیست و اجرای برهان تطبیق در موارد شبیه همین مورد را قبلاً توضیح داده‌ایم.

اجرای برهان تضایف نیز به این صورت است که ما از این سو حرکتی را در نظر می‌گیریم که همین لحظه به وجود آمده و مسبوق به حرکتهایی است، امّا سابق بر هیچ حرکتی نیست و با مقایسه اجزای بیشمار سلسلهٔ حرکتها که عموماً وصف سابق بودن و مسبوق بودن را دارند. از نظر قانون «تضایف» هر مسبوقی سابقی و هر سابقی مسبوقی دارد. پس وجود حرکتی مسبوق امّا غیر سابق از این سو دلیل قطعی است بر اینکه یک حرکت دیگری هست «سابق و غیر مسبوق» و آن حرکت نهایت سلسله است که بی‌نهایت فرض شده بود.

برهان حدوث «سکون» را نیز این گونه تقریر کرده است که گفته است: «سکون حادث است؛ زیرا اگر قدیم باشد، زوالش ممتنع خواهد بود و چنین چیزی باطل است و این مطلب مرکّب است از این دو قضیه یکی اینکه قدیم زوالش ممتنع است به این دلیل که آن قدیم یا واجب ذاتی است که زوالش آشکارا ممتنع است یا ذاتاً ممکن امّا مستند به واجب ذاتی است که آن واجب ذاتی در صدور آن مختار است. در این صورت اگر تأثیر آن واجب ذاتی در آن قدیم متوقف بر هیچ شرطی نیست و بلکه مقتضای ذات آن واجب ذاتی است پس زوال و عدمش مستلزم زوال و عدم واجب ذاتی است و عدم و زوال واجب ذاتی محال است و اگر تأثیر آن واجب ذاتی در آن قدیم متوقف بر شرطی است، آن شرط نباید حادث باشد والّا حدوث برای آن قدیم - که شرطش حادث است - راجح‌تر خواهد بود. پس باید آن شرط قدیم باشد. آنگاه بحث را بر سر آن شرط قدیم منتقل می‌کنیم و صدور آن شرط هم از واجب ذاتی یا شرط دارد و از امتداد این شرطها تسلسل لازم می‌آید و محال است یا بدون شرط و به اقتضای ذات واجب ذاتی است آنگاه عدم سکون مستلزم عدم واجب ذاتی است پس زوال سکون ممتنع می‌گردد.

امّا قضیهٔ دوّم که زوال سکون به هیچ وجه محال نیست بلکه ممکن و واقع است؛ اثبات آن قضیه نیز به این صورت است که علاوه بر اینکه وجود تمام حرکتها از زوال سکونها پیدا شده‌اند، اساساً اجسام متماثل هستند و هر حال و حالتی که برای جسمی جایز و واقع شود «به حکم قانون تماثل» برای دیگری نیز جایز و واقع خواهد شد و برای هر جوهری - چه بسیط چه مرکّب - جایز است که تا حال به طرفی از اطرافش - فرضاً طرف چپ - با جسمی تماس پیدا کرده است، از این به بعد بطرف دیگری از اطرافش - فرضاً طرف راست -

⇦

بودن هر حرکت و سکونی را اثبات کرده‌اند. بنابراین همانگونه که اعراض حادث هستند جواهر (و اعیان) هم حادث می‌باشند و در نتیجه تمام عالم و جهان هستی حادث است. از طرف دیگر هر حادثی محتاج محدثِ قدیم است؛ زیرا پیدایش وجودش محتاج به علّت است و آن علّت یا موجودی است قدیم که مطلب ثابت می‌گردد، یا موجودی است حادث. اینک بحث خود را دربارهٔ آن حادث دنبال می‌کنیم که علّت وجود او چه بوده، اگر حادث اوّلی بوده دور و تقدم چیزی بر نفس خود لازم می‌آید و چنین امری محال و ممتنع است و اگر حادث سوّمی بوده و علّت حادث سوّمی حادث چهارمی و به همین منوال امتداد می‌یابد، در این صورت تسلسل لازم می‌آید که قبلاً اثبات کردیم تسلسل محال است. پس محدث حوادث قطعاً نباید خود حادث باشد، بلکه قطعاً قدیم و ازلی است و محدث و ایجادکننده تمام حوادث همان ذات ازلی خداست.

۷ - برهان غایت یا برهان عنایت

۷ - برهان[1] غایت یا برهان عنایت، که از زنده‌ترین و ارزنده‌ترین برهانهای اثبات وجود آفریدگار دانای توانای با اراده است و بیشترین اتّکای قرآن کریم بر همین برهان است، به طور خلاصه عبارت است از اینکه «پدیده‌های کلّی و جزئی این جهان، چون عموماً هماهنگ، منظم و هدفدار هستند، و با یک علم محیط و عنایت خاصّ و ارادهٔ شامل پدید آمده و در حال حرکت می‌باشند، دلالت قطعی دارند بر اینکه ذات دانای توانای با اراده و حکیمی آنها را آفریده و آنها را به حرکت انداخته است و آن ذات ازلی و ابدی و متعالی خدا و آفریدگار این جهان است».

تفصیل آن از این قرار است که: «ویژگیهای کلیّات و جزئیات این جهان که عموماً در جهت تحقق یک هدف معین (یعنی حیات گیاهان، جانداران و انسانها) متمّم و مکمّل همدیگر هستند و با نظم و انسجام دقیقی، در جهت تحقق آن هدف عموماً با یکدیگر هماهنگی می‌کنند، آشکارا نشان می‌دهند که در آفرینش و چرخش این جهان علاوه بر قدرت، علم، اراده و حکمت عظیمی نیز دخالت داشته و لازمهٔ این صفات نیز، وجود

⇦ با همان جسم تماس پیدا کند. پس هر سکونی زوالش جایز است و هر ساکنی تحرکش ممکن. بنابراین قضیهٔ دوّم نیز به اثبات می‌رسد. برای توضیح بیشتر، ر.ک: شرح مواقف ج ۷ صص ۲۲۳-۲۲۵.

۱. خدا، تألیف عقاد ص ۳۱۵. از این برهان به طور مفصل بحث کرده امّا مثال آن نظم از منظومه شمسی و تفصیل آن استنباط نگارنده از تحقیقات دانشمندان است.

ذاتی است موصوف به آن صفات. بنابراین لازمهٔ ماهیت ویژگیهای این جهان منظم و هدفدار این است که ذات ازلی و ابدی و توانا و دانا و با اراده و حکیمی آن را آفریده، و به صورت کارخانهٔ تولید حیات گیاهان و جانداران و انسانها، به‌کار انداخته است و آن ذات ازلی و ابدی و آفریننده «خدای متعال است». اینک تصویری از نظم و هماهنگی و هدفداری کلیّات این جهان و از جمله کلیّات منظومهٔ شمسی و هدف آن:

هدف منظومهٔ شمسی تولید حیات گیاهان و جانداران و انسانها

۱ - خورشید مرکز منظومهٔ شمسی است و جرمش سیصد و سی و سه هزار و چهار صد برابر جرم زمین است و با حرارت قهّار دوازده[۱] هزار درجه سانتی‌گراتی که آهن و سنگ و پولاد را به گاز تبدیل می‌کند، ظاهراً ساکن امّا در واقع متحرک است و دارای دو[۲] حرکت می‌باشد: یکی حرکت وضعی و به دور خود که در مدت بیست و پنج روز یک مرتبه[۳] به دور خود می‌چرخد و دیگری حرکت انتقالی و به سوی ستارهٔ «الجائی علی رکبته»[۴] در راه است و هر سال ششصد میلیون کیلومتر منظومه شمسی را از محلّ خود دور[۵] می‌کند که در قرآن کریم به «مستقر» از آن نام برده شده و فرموده است:

﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا﴾[۶]

۲ - کرهٔ زمین که با پوستهٔ «۵ تا ۵۰ کیلومتر» و جرم شش هزار میلیارد[۷] میلیارد تن مواد ویژه، به علّت اینکه «یک میلیون و سیصد هزار برابر» از کرهٔ خورشید کوچکتر است، در فاصله «یکصد و پنجاه ملیون کیلومتر» دور از کرهٔ خورشید قرار گرفته است. نیروی جاذبه خورشید و نیروی دافعهٔ کرهٔ زمین، به صورت دو تسمهٔ نامرئی زمین را دو نوع به حرکت درآورده است: یک نوع حرکت وضعی که زمین به سرعت «هر دقیقه

---

۱. الله و العلم الحدیث، عبدالرزاق نوفل ص ۲۱.

۲. همان.

۳. از جهانهای دور تألیف بروتر بورگل صص ۲۳۲-۲۵۰؛ روح الدین الاسلامی ص ۵۲.

۴. همان. ۵. همان.

۶. یس / ۳۸.

۷. گیتاشناسی ص ۶ این عدد را نوشته، ولی در ص ۷ نوشته وزن کرهٔ زمین در حدود ۵/۸۸۳/۰۰۰/۰۰۰/۰۰۰ است.

بیست و هشت کیلومتر» جهت تنظیم درجات نور و حرارت و تولید شب و روز، هر بیست و چهار ساعت یک مرتبه به دور خود می‌چرخد و نوع دیگر حرکت انتقالی که زمین در یک مدار بیضی و با انحراف «بیست و سه درجه» به سرعت «هر ثانیه بیست و هشت کیلومتر» جهت پیدایش فصلهای سال «بهار و تابستان و پاییز و زمستان» و به منظور پیمودن میدانهای رشد و تکامل و قوسهای صعود و نزول حیات گیاهان و جانداران، به دور خورشید می‌گردد. از مهمترین آثار حرکت وضعی و انتقالی زمین به دور خورشید، تولید اکسیژن، هیدروژن کربن، نیتروژن، سدیم، پتاسیم، سلیسیم، فسفر و... و همچنین ترکیب مواد آلی نظیر آب، هوا، نمک، ویتامین، پروتئین، چربی و...، است.

۳ - کرهٔ ماه که «چهل و نه برابر» از زمین کوچکتر و در فاصلهٔ «۳۸۴۴۰۳»[1] کیلومتر دور از کرهٔ زمین است، به واسطهٔ جاذبهٔ زمین و دافعه ماه، یک تسمهٔ نامرئی ماه را به دور زمین می‌چرخاند که علاوه بر اینکه تقویم دقیقی است و در حال نورافشانی تعداد حرکتهای وضعی زمین را و همچنین هفته‌ها و ماهها را نشان می‌دهد، تأثیر جاذبهٔ ماه بر روی آبها جزر و مدّ دریاها را به وجود می‌آورد که در حیات گیاهان و جانداران و انسانها تأثیر چشمگیری دارد.

کلّیات و جزئیات این جهان با کمیّت و کیفیّتی که از زبان علوم شنیدیم، هزاران سال است به صورت دستگاه عظیم تولید حیات گیاهان، جانداران و انسانها به گونهٔ بسیار دقیق و منظم در حال فعالیّت است و آن همه هلهله‌های حیات و شور و غوغاهای زندگی را به طور مستمر ایجاد می‌نماید و چنان دقیق و استوار است که اگر کلّیات و حتی جزئیات ویژه این جهان فاقد یکی از آن کمیّتها و کیفیتها می‌بودند، حیات و زندگی نه برای گیاهان و جانداران و نه برای انسانها، بر روی کرهٔ زمین حتی یک ثانیه هم ممکن نمی‌بود. به طور مثال:

۱ - اگر جرم کرهٔ زمین نصف[2] جرم فعلی یا جرم خورشید دو برابر جرم[3] فعلی

---

۱. این فاصله در کتاب: الله و العلم الحدیث، ص ۲۱ دویست و چهل هزار میل تعیین گردیده است و در گیتاشناسی ص ۷ (۳۸۴۴۰۳) کیلومتر است.

۲. الله و العلم الحدیث عبدالرزاق نوفل ص ۲۱؛ کتاب نشانه‌هایی از او سیدرضا صدر ص ۳۰؛ کتاب الله سعید حویّ ترجمهٔ دکتر مصطفی خرمدل؛ روح الدین الاسلامی، عفیف عبدالفتاح طباره ص ۷۰. به نقل از کتاب «مع الله فی السماء» دکتر احمد زکی و کتاب الانسان لا یقوم وحده، کریسی موریسون ص ۱۸۶.

۳. همان.

می‌بود، هم تابش خورشید دو برابر تابش فعلی او، هم سرعت حرکت زمین - چه وضعی و چه انتقالی - دو برابر سرعت حرکت فعلی می‌بود و در نتیجه علاوه بر اینکه همه چیز را می‌سوزانید[۱]، آن حرکتها برای هیچ جانداری قابل تحمّل نمی‌بود و حیات بر روی کرهٔ زمین ناممکن می‌گردید.

۲ - اگر جرم کرهٔ زمین دو برابر جرم فعلی، یا جرم کرهٔ خورشید نصف جرم فعلی می‌بود، طبعاً تابش خورشید و حرکت وضعی و انتقالی و طول شب‌ها، روزها و فصلها به نصف[۲] تقلیل می‌یافت و همه چیز منجمد[۳] می‌گردید و باز زندگی بر روی کرهٔ زمین ناممکن می‌شد.

۳ - اگر ماه به جای[۴] مسافت فعلی (۹۲۰۰۰۰ مایل) فقط بیست هزار مایل فاصله می‌داشت (سه برابر مسافت مریخ از ما) مدّ آبها به قدری نیرومند می‌گردید و بالا می‌آمد که روزی دو بار[۵] سراسر سطح زمین را فرا می‌گرفت و حتی خود کوهها را از جا می‌کند.

۴ - اگر قشر زمین ده[۶] قدم بیشتر از ضخامت فعلی می‌بود، دی اکسید کربن و اکسیژن مکیده می‌گردید[۷] و وجود حیات و زندگی امکان‌پذیر نمی‌بود.

۵ - اگر «اکسیژن»[۸] هوا که بیست و یک درصد است بالاتر یا پایین‌تر می‌بود، زندگی امکان‌پذیر نمی‌بود؛ زیرا اگر پنجاه درصد یا بیشتر می‌شد همهٔ مواد سوختنی زمین با یک جرقهٔ برق[۹] آتش می‌گرفت و مشتعل می‌شد و اگر به ده درصد تقلیل می‌یافت از تمدنها و زندگیهای اجتماعی خبری نمی‌بود.

۶ - اگر زمین به اندازهٔ ماه می‌بود، یا اینکه قطر زمین یک چهارم قطر فعلی می‌بود، زمین هرگز نمی‌توانست پوشش[۱۰] هوایی و همچنین آبهای پیرامونش را به دور خود نگهدارد.

---

۱. همان. ۲. همان.
۳. همان.
۴. الله و العلم الحدیث، ص ۲۱؛ الله سعید حوی ص ۵۳.
۵. همان.
۶. الله و العلم الحدیث عبدالرزاق نوفل ص ۲۱؛ الله، سعید حوّی ص ۵۳.
۷. همان. ۸. همان.
۹. همان. ۱۰. همان.

۷ - اگر زمین به جای میل محوری[۱] (۲۳ درجه‌ای) محورش متعادل می‌بود، فقط در دو مکان معین (یعنی شمال و جنوب آبهای تبخیر شده به صورت باران فرود می‌آمدند و بقیهٔ قاره‌ها خشک و بی‌آب می‌ماند و فصلها تغییر نمی‌کرد. زمستان همیشه زمستان و تابستان[۲] همیشه تابستان باقی می‌ماند و حیات و زندگی امکان‌پذیر[۳] نمی‌بود همان گونه که اگر زمین به دور خود نمی‌گردید، شب همیشه شب و روز همیشه روز می‌ماند.

۸ - بندر نشینها چقدر زحمت[۴] می‌کشند که آب شور دریاها را از راه تبخیر و تصفیه به آب شیرین و گوارا تبدیل کنند و چقدر آرزو می‌کنند که آب همهٔ دریاها عموماً شیرین و اثری از شوری نداشته[۵] باشند، امّا اگر آن آرزوی بندرنشینان تحقق می‌یافت و ترکیبی از کلروسدیم[۶] به نام نمک در آن دریاها ایجاد نمی‌گردید، پس از مدتی عفونت[۷] به آنها روی می‌آورد و شدّت آن عفونت آبها را - به جای اینکه اساس حیات و زندگی باشند - به عامل نابودی حیات و زندگی مبدّل می‌نمود. جالبتر اینکه همان املاح و نمکهایی که برای جلوگیری از عفونتها در دریاها ایجاد گردیده است، در مواقع معینی به وسیله موتور خورشید هر سال به مقدار لازم تصفیه می‌گردد و نمک و املاح[۸] موجود در آب از این راه جدا می‌شود که تابش خورشید بر روی دریاها و اقیانوسها مقداری از آب آنها را تبخیر و نمکها را جدا نموده و به شکل ابرهایی آن را به طبقات سردی برده[۹] و در آنجا وزن آنها سنگین و به صورت برف و تگرگ و باران و آبهای شیرین و تصفیه شده بر تمام مناطق زمین فرود می‌آید.[۱۰]

۹ - اگر همهٔ عوامل حیات هم فراهم می‌گردید، امّا زوجیّت انسانها، حیوانها و گیاهان وجود نمی‌داشت، باز ادامه حیات و امتداد سلسلهٔ نسلها امکان‌پذیر نمی‌بود و

---

۱. الله و العلم الحدیث ص ۲۲؛ الله سعید حوّی ص ۵۴.
۲. همان. ۳. همان.
۴. الله و العلم الحدیث ص ۲۲؛ الله سعید حوّی ص ۵۴.
۵. همان. ۶. همان.
۷. همان.
۸. الله و العلم الحدیث، عبدالرزاق نوفل ص ۲۲؛ الله سعید حوّی ص ۵۴.
۹. همان. ۱۰. همان.

زوجیّت انسان و غیرانسان آشکارتر و قطعی‌تر از هر دلیل دیگری بر وجود علم و اراده و حکمت پدید آورندهٔ زمین و آماده کردن زمین برای حیات و ادامهٔ آن دلالت می‌کند. همانگونه که فرید وجدی[1] در دایرة المعارف از دانشمند کم نظیر (مومنیه)[2] نقل کرده که گفته است:

«اگر ما برخلاف همهٔ براهین عقلی و دلایل منطقی بتوانیم فرض کنیم که این جهان بدون دخالت علم و اراده و حکمت، و به محض تصادف و اتفاق به وجود آمده، و اتفاقهای مکرّر و مستمر سبب شده‌اند که یک مردی[3] به وجود آمده است، آیا هرگز می‌توانیم این را هم فرض کنیم که اتفاقات و تصادفات سبب شده‌اند که یک موجود دیگری کاملاً شبیه موجود اوّلی در شکل ظاهری و کاملاً متفاوت با او در ترکیبات داخلی به نام «زن»[4] پیدا شده باشد، تا حیات ادامه[5] یابد و سلسلهٔ نسل انسان امتداد پیدا کند و عمران و آبادانی زمین به سبب تعاقب نسلها به اوج ترقی برسد؟»

۱۰ - حالت به دنیا آمدن هر نوزادی نشان می‌دهد که چه تدبیر و حکمت و علم و اراده‌ای برای تولّد و بعد پرورش او به کار رفته است؛ زیرا هر نوزادی از آغاز تا لحظاتی قبل از تولد، سرش در طرف بالا و پاهایش در طرف پایین است و چون بیرون آمدنش با این حالت امکان ندارد چون پاها و دستها هر کدام از جفت خودش فاصله می‌گیرد، بنابراین لحظاتی قبل از تولد جنین ناگاه واژگون می‌گردد و پاها و دستها به طرف بالا رفته، جفت می‌شوند و سرش در طرف پایین مانند حالت شیرجه آماده است خود را به دریای جهان خارج بیندازد و بر اثر حرکت همین واژگون شدن، غدّه‌ای که مادّهٔ لزجی در آن ایجاد گشته، می‌ترکد و با پخش شدن همین مادّهٔ لزج راه خروج نوزاد کاملاً وسیع و هموار می‌گردد و مدتی قبل از تولد نوزاد، غذای گرم و مطبوع و محتوی تمام مواد لازم غذایی و متناسب با معده و دستگاه‌های کم توان نوزاد در ظرف به غایت تمیز و بهداشتی پستان مادرش، و محاذی دهان کوچکش در حالی که مادر او را در آغوش گرفته است، آماده گردیده است که حقّاً هیچ عاقلی نمی‌تواند واژگون شدن جنین را در آن لحظه‌ها و

---

۱. دایرة المعارف فرید وجدی ج ۱ صص ۴۸۵-۴۸۶؛ روح الدین الاسلامی ص ۷۸ به نقل از دایرة المعارف (مادة اله).

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

آماده شدن آن غدّه محتوی مادّه‌ی لزج و ترکیدن آن در همان لحظه‌ها و آماده شدن چنان غذای گرمی با چنان شرایطی، در چنان ظرفی و در چنان محلّی که دهنهٔ آن ظرف با مکیدن نوزاد باز شود و بلافاصله بسته گردد همهٔ آن فعل و انفعالهای منظم و پیش‌بینی شده و پر از حکمت را، امور اتفاقی و تصادفی به حساب بیاورد.

شایان توجّه اینکه تمام آنچه دانشمندان عصر پیشرفت علوم و صنایع و تکنولوژی در تقریر برهان غایت و آماده شدن زمین برای حیات انسان و حیوانها و گیاهان گفته‌اند و از این راه دخالت علم و اراده و حکمت را در آفرینش این جهان نشان داده و وجود خدا را به طور قطع اثبات نموده‌اند، در ده آیه آغاز سورهٔ نبأ که جمعاً در کمتر از پنج سطر نوشته می‌شوند، در نهایت فصاحت و بلاغت و پیام‌رسانی بیان گردیده است «**أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ**[1] **مِهاداً**» آیا ما زمین را (برای حیات و ادامه آن از هر حیث) آماده نکرده‌ایم؟ «**وَ الْجِبالَ أَوْتاداً**» آیا (در زمینه همان آماده‌سازی در برابر فشار مواد مذاب درونی آن) کوهها را میخ‌هایی قرار نداده‌ایم؟ «**وَ خَلَقْناكُمْ أَزْواجاً**» و (برای ادامه حیات و امتداد نسل شما) شما را به صورت جفتهای (نر و ماده) آفریده‌ایم «**وَ جَعَلْنا**[2] **نَوْمَكُم سُباتاً**» و خوابتان را مایهٔ آرامش و آسایش قرار داده‌ایم «**وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِباساً**» و شب را جامهٔ پوشش نموده‌ایم (تا زیر آن پوشش سیاه بیاسایید و تجدید قوا کنید) «**وجَعَلْنَا النَّهارَ مَعاشاً**» و روز را وقت تلاش وکوشش برای زندگی قرار داده‌ایم (تا پس از تجدید قوا در شب، در روز به کار و پیشه بپردازید «**وَ بَنَيْنا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِداداً**» و بالای سر شما هفت آسمان استوار و محکم ساخته‌ایم «**وَ جَعَلْنا سِراجاً وَهّاجاً**»[3] و چراغ درخشان و فروزانی را آفریده‌ایم (یعنی خورشید که در عین نورافشانی موتوری است که حرکتهای وضعی و انتقالی زمین و شب و روز و چهار فصل سال و همچنین تبخیر و تصفیه آب شور دریاها و توزیع آبها به شکل برف و باران و از راه لوله‌کشی و ایجاد منبع در فضا را به خوبی تأمین می‌کند.

برهان عنایت و غایت در آیه‌های قرآن

«**وَ أَنْزَلْنا مِنَ الْمُعْصِراتِ ماءً ثَجّاجاً**» و ما از (ابرهای) فشار دهنده، آبهای فراوان

---

۱. تفسیر جزء عم، شیخ محمد عبده صص ۳-۴؛ تفسیر بیضاوی ج ۵ صص ۴۳۸-۴۳۹؛ تفسیر فی ظلال، سید قطب ج ۸ صص ۴۳۸-۴۳۲.

۲. همان.

۳. همان.

فرو فرستادیم «**لِنُخْرِجَ بِهِ حَبّاً وَ نَباتاً**» تا با آن برویانیم دانه‌ها و گیاه‌ها را «**وَ جَنّاتٍ الفافاً**» و باغهای درهم و انبوه را.

تحقّق نظم جهان از راه تصادف فرضیّه متناقض و ناممکنی است

فیلسوف کُرد تبار، علّامه محمود عقاد در کتاب «الله» فرضیّه «ایجاد نظم جهان از راه تصادف» را مطرح کرده و با برهان یقین بخش آن را کاملاً مردود نموده و اثبات کرده که فرضیّه متناقض و متضاد و ناممکنی است و گفته است: «یکی از مادّیون گفته بود، فقط تصادف کافی است[1] که همهٔ نظم و حسابهایی که در این جهان مشاهده می‌گردد، تفسیر نماید و برای اثبات ادعای خویش این مثال را آورده است: «فرض می‌کنیم یک صندوق پر از حروف الفبا که به وسیله[2] نیرویی ترتیب و چیدن آنها صدها و هزارها و میلیونها بار طیّ سالها و قرنها تکرار شود، در این صورت هیچ مانعی ندارد که در این چیدن و مرتب شدن حروف، یک بار هم «ایلیاد هومر»[3] یا قصیده‌ای از شعر که قبلاً به نظم درآمده یا مقاله‌ای که نوشته شده است، به وجود آیند و در این چیدن و مرتب شدن جز اتفاق و تصادف که در میلیونها میلیون سال واقع شده. علّت دیگری دخالت نداشته است، بنابراین، مانعی ندارد که تصادفی نظیر آن تصادفهای مذکور در میلیونها[4] سال، جهان منظم و هماهنگ فعلی را، ایجاد نموده باشد که کارخانهٔ تولید گیاهان و حیوانها و انسانها گشته باشد».

با کمی دقت و تأمّل معلوم می‌شود که فرض این قضیه با توجّه به مثال مذکور جز غفلت و خودفریبی یا اغفال و مردم فریبی چیز دیگری نیست و تناقض و تضاد آشکاری در آن مشاهده می‌شود؛ زیرا اوّلاً، فرض قضیه طبق آن مثال بر مبنای حروف متناسبی

---

۱. خدا، ص ۳۰۶. ۲. همان.

۳. هومر شاعر معروف یونان باستان در قرن نهم قبل از میلاد می‌زیسته و منظومه‌های حماسی مشهور «ایلیاد و اودیسه» که شبیه شاهنامهٔ فردوسی است از اشعار او بوده‌اند.

۴. طولانی بودن زمان در تحقق اشیاء به شرطی مؤثر است که آن اشیاء در ذات خود ممکن باشند. مانند تحوّل کرهٔ زمین از دوران اوّل به دوران چهارم امّا اموری که ممکن نیستند مانند اینکه زمانی عدد پنج زوج و عدد چهار فرد باشد و زمانی سیاهی و سفیدی یکی شوند و شب و روز یکی شوند و نظم مستمر این جهان وسیع از یک تصادف به وجود بیاید و همچنین قضایای متناقض، هر اندازه زمان طولانیتری بر آنها بگذرد و میلیاردها قرن بر آنها بگذرد، باز به حال محال بودن خود باقی می‌مانند و جز در تخیّل غیرواقعی تأثیری در تحقق آنها نخواهد داشت.

گذاشته شده است که قبلاً آن حروف به وسیلهٔ شعور و علم و اراده‌ای به‌گونه‌ای متناسب با هم ساخته شده‌اند که از ترکیب «فا و یا و لام و سین و واو و فا» لفظ فیلسوف به وجود آید که دارای معنای ویژه‌ای می‌باشد. پس بر حسب آن فرضیّه، قبل از نظم و تناسب و عوامل آن، یعنی علم و اراده، نظم و تناسب و عوامل آن یعنی علم و اراده وجود داشته است و چنین امری «دور» است و تقدم چیزی بر نفس خود و محال و ناممکن است.

ثانیاً، فرض قضیه بر حسب آن مثال بر نیرویی گذاشته شده است که متعهد چیدن و مرتب کردن آن حرفها است و از پراکنده شدن حرفها ممانعت می‌نماید و جمع کردن آنها هم به‌گونه‌ای عهده‌دار است که به هر احتمالی می‌تواند ترتیب آن حرفها را تکرار کند و مثل این است که خود به خود می‌داند جمیع احتمالات حاصله از ترکیب آنها چه می‌شود و در هیچ‌کدام از آنها هم اشتباه نمی‌کند.

بنابراین فرضیّه قبل از پیدایش نظم و حساب -که مولود آن اتفاق است - نظم و حساب و عوامل آن یعنی علم و اراده وجود داشته است و چنین چیزی «دور» است و تقدم چیزی بر نفس خود محال و ناممکن است.

ثالثاً فرض قضیه برحسب آن مثال بر این پایه گذاشته شده است که آن نیرو بعد از میلیونها سال فعّالیت در چیدن و مرتب کردن حرفها و تکرار تمام احتمالات، به محض پیدا شدن «ایلیاد هومر» و آن قصیده و آن مقاله ناگاه کارش را متوقف و حروف را با آن حالت منظم و متناسب رها کرده است، چه دلیلی این توقف را توجیه می‌کند؟ در صورتی که ترتیب و چیدن حرفها به گونهٔ منظمی که (ایلیاد هومر) از آن ایجاد گردد، هرگز مستلزم توقف کار آن نیرو نیست و لازم نیست آن ترکیب یک ثانیه هم باقی بماند مگر اینکه علم و شعور و اراده را برای آن نیرو فرض کنیم و در این صورت اساس تصادف تخریب می‌گردد و این هم خلاف فرض قضیه است.

بنابراین اگر نظم جهان[1] نیز چنین بوده، چرا بعد از آنکه به طور صدفه و تصادف وجود پیدا کرده، به همان حال منظم باقی مانده است و اجزای آن متماسک و هیچ خللی بر آن عارض نگردیده است، پس اثبات گردید که محال است و ناممکن که نظم جهان محض تصادف و اتفاق و بدون دخالت علم و اراده به وجود آمده باشد».

---

۱. خدا در اندیشهٔ بشر: عباس محمود العقاد: ترجمه محمدعلی خلیلی ص ۳۰۷.

پیدا شدن شعور از مادّه، فرضیّه متناقضی است

به نقل از کتاب «هستی بخش»[1] یکی از مادّه‌پرستان گفته است «ما ناچاریم قبول کنیم که این جهان منظم و هدفدار هرگز بدون دخالت علم و شعور و اراده به وجود نیامده است، امّا اعتقاد ما بر این است که آن علم و شعور و اراده نیز خارج از مادّه نیست و بلکه از ترکیب مادّه‌ها به وجود آمده‌اند، همانگونه که کلروسدیم هر یک جدا از دیگری شوری ندارند، ولی از ترکیب آنها «نمک طعام» به وجود می‌آید».

دلیل ردّ این فرضیه این است که پیدایش شعور و علم و اراده از ترکیب مادّه‌ها محال است و این فرضیه، فرضیّه متناقض و ناممکنی است؛ زیرا اجزای ترکیبی آن مادّه‌ها (یعنی اتمها و اجزای اتمها)یبکه آن مادّه‌ها «از جمله کلروسدیم» از آنها به وجود آمده‌اند، قبل از ترکیب نیز به گونه‌ای بوده‌اند، که نظم بر آنها حکمفرما بوده است و در نتیجه قبل از ترکیب موادّ، علم و اراده و تنظیم کننده‌ای وجود داشته است و پیدا شدن علم و شعور و اراده از ترکیب مواد، تحصیل حاصل و محال و ناممکن است. به علاوه همین ترکیب کردن اجزائی باکم و کیفی که مولّد شعور و علم و اراده گردد خود شعور و علم و اراده می‌خواهد. پس پیدا شدن شعور و علم و اراده از ترکیب مواد «دور» است و محال است و ناممکن.

نظمی که تا حال مورد بحث قرار داده‌ایم، نظم مطلق و یک بعدی در نظام منظومه

نظم مضاعف، پیوسته و چند بُعدی

شمسی بوده است که نتیجه قطعی و نهایی آن هم، حصول یقین به دخالت علم و اراده و حکمت در آفرینش این جهان و باور و ایمان تردیدناپذیر به وجود آفریدگار دارای قدرت بی‌نهایت و علم محیط و ارادهٔ قاطع و حکمت بی‌پایان بود. اکنون برای بالا بردن هر چه بیشتر همین ایمان و یقین، از وجود نظم مضاعف، پیوسته و چند بعدی در مجموعه‌های منظم غیرمصنوعی بحث می‌کنیم و مراحل ششگانه آن نظم مضاعف را از مرحلهٔ تکامل و پایانی تا مرحله اوّلی و اجزای آغازین آنها مورد بحث قرار می‌دهیم و می‌گوییم: «یک مجموعه منظم غیرمصنوعی (مانند یک انسان و یک حیوان) دارای نظم مضاعف و پیوسته می‌باشند؛ زیرا علاوه بر اینکه خود مجموعهٔ منظمی

---

۱. هستی بخش، عبدالکریم هاشمی نژاد صص ۱۵۲-۱۵۳.

می‌باشند، هر یک از اندامهای آنها نیز از مجموعه‌ای منظم ترکیب یافته‌اند. همین اجزا نیز از مجموعه‌های منظم و این اجزا نیز از مجموعه‌های منظم پدید آمده‌اند تا به آخرین اجزا می‌رسند. یعنی خودِ پروتونها، نوترونها و الکترونها نیز که آنها را پدید آورده‌اند، مجموعه‌های منظمی می‌باشند. مثلاً:

أ. یک انسان مجموعه‌ای است منظم که ترکیب یافته است از:

۱ - دستگاه مغز که ستاد کلِّ فرماندهی بدن می‌باشد.

۲ - دستگاههای چشم، گوش، بینی، لامسه و ذایقه که شبکه‌های آگاهی و سازمان اطلاعات مغز هستند و به وسیلهٔ اعصاب هر نوع اتفاق و حادثه‌ای را بـه مـغز مـخابره می‌کنند.

۳ - دستگاه گوارش یا آبدارخانه و آشپزخانه بدن، شامل دهان، حلق، مری، معده، رودهٔ کوچک و رودهٔ بزرگ، با اندامهای ضمیمه شامل زبان، دندانها، غدد بـزاق، کـبد، لوزالمعده و...

۴ - دستگاه گردش خون که سرویس سریع پخش غذا به بدن است و شامل تلمبهٔ قلب، شریانها، مویرگها است و خون صاف همراه اکسیژن را که حامل کلیّه مواد غذایی است به آخرین نقطه بدن می‌رساند.

۵ - دستگاه تنفّس که تصفیه خانهٔ خون بدن می‌باشد.

ب. همین پنج دستگاه منظّم، هر یک دارای چندین دستگاه منظّم فرعی هستند که تک‌تک آنها نیز از دستگاههای منظّمی به نام «بافتها» ترکیب یافته‌اند و از همین بـافتها خون و گوشت و رگ و استخوان و پی و پوست و...، به وجود آمده‌اند. سپس اندامها و دستگاههای اصلی و فرعی به وجود آمده‌اند.

ج. همین بافتها نیز از دستگاه‌های منظم دیگری به نام «سلول» به وجود آمده‌اند و این سلولها در بدن یک انسان در حدود ($۱۰^{۲۴}$) یعنی صد هزار میلیارد هستند.[1]

د. خودِ همین سلولهای زنده مجموعه‌های منظّمی هستند که هر یک از آنها نیز از مجموعه‌های منظّم دیگری مانند گلوسید و پروتید، چربی‌ها، قندها، نمکها، ویتامین‌ها و آب به وجود آمده‌اند. همچنان که آمار و ارقام در مراحل دیگر ضرورت حیاتی دارد، در

---

۱. خداشناسی روزبه، ص ۵۴.

ایجاد سلول‌ها نیز باید مواد آلی موجود در هر سلولی مثلاً (چربی، قند، آب و...) طبق آمار و ارقام معینی باشد؛ زیرا اضافه شدن چربی یا قند بیش از حد نیاز موجب اختلال نظم و سپس انهدام سلول می‌شوند.

ه. هر یک از مواد آلی که خود دستگاه منظّمی است، از تعداد معینی از عناصر مشخّص ترکیب یافته‌اند که یک مورد بیشتر یا کمتر یا عنصری به جای عنصر دیگر موجب انهدام آن مادّهٔ آلی می‌شود. مثلاً یک مولکول آب از دو جزء هیدروژن و یک جزء اکسیژن به وجود می‌آید. در صورتی که یک مولکول قند از ده اتم اکسیژن و بیست و دو اتم هیدروژن و دوازده اتم کربن ایجاد می‌گردد. و بالأخره باید مقادیر مشخصی از مواد آلی مخصوص در بدن انسان وجود داشته باشد که همیشه نظم عناصر ضروری طبق جدول معروف برقرار باشد. یعنی «اکسیژن ۶۵٪، کربن ۱۸٪، هیدروژن ۱۰٪، ازت ۳٪، کلسیم ۴٪، فسفر ۱٪، پتاسیم ۰/۳۵٪، گوگرد ۰/۲۵٪، کلر ۰/۱۵٪، و منیزیم ۰/۰۵٪، آهن ۰/۰۰۴٪ و از سایر عناصر ۰/۰۴۶٪».[۱]

و. اتم هر عنصری از عناصر صد و چندگانه، خود دستگاه‌های منظّمی هستند که از تعداد الکترونها که به دور پروتونهای مجرد یا همراه نوترونها می‌چرخند، به وجود می‌آیند و در ایجاد یکایک این عناصر، علاوه بر آمار و ارقام مشخص از الکترونها و پروتونهای مجرد یا همراه نوترونها، تفاوت سرعت حرکت نیز منظور گردیده است و هر عنصری فقط با آمار و ارقام مشخص و سرعت مخصوصی از حرکت، ایجاد می‌گردد. مثلاً برای ایجاد عنصر هیدروژن، باید فقط هشت الکترون به دور فقط هشت پروتون همراه سه نوترون و به سرعت سه هزار کیلومتر در ثانیه حرکت کند. در صورتی که برای ایجاد عنصر اورانیوم، باید نود و دو الکترون به دور نود و دو پروتون و به سرعت دویست و یکهزار و صد و شصت و چهار کیلومتر در ثانیه حرکت کند، و اگر در مثال اوّل یک دانه کمتر شود، به جای هیدروژن، عنصر (آزت) به وجود می‌آید و اگر یک دانه بیشتر شود، به جای هیدروژن عنصر (فلور) ایجاد می‌گردد. همچنین در مثال دوّم (اورانیوم) اگر یکدانه بیشتر شود یا یک دانه کمتر شود بجای اورانیوم دو عنصر دیگر به وجود می‌آیند.[۲]

---

۱. فیزیولوژی انسان.

۲. برای کسب اطلاعات و توضیحات بیشتر در این باره، ر.ک: جدول مندلیف؛ نیز فیزیولوژی انسان:

جالبتر این است که در عناصر صد و چند گانه، فاصله الکترونها از پروتونها نسبت به کوچکی حجم آنها، چنان زیاد است که اگر الکترونها و پروتونهای عناصر موجود در زمین به هم بچسبند، کرهٔ زمین به اندازهٔ یک گردو می‌شود، در حالی که وزن زمین تغییر نمی‌کند.

محال است این نظم مضاعف و پیوسته و چند بعدی که در تمام جهان هستی و بخشها و اجزای آن و همچنین در گیاهان و حیوانات و انسانها برقرار گردیده است، که آفریدگار دارای علم و اراده و حکمت آن را نیافریده باشد و از تصادف و اتفاق «صدفه» سر بیرون آورده باشد؛ زیرا مطابق یک اصل ثابت ریاضی، صورتهای احتمالی برای ترکیبی، هر چه اجزای آن ترکیب بیشتر شود ضریب احتمالات قوس صعودی وسیعتری را می‌پیماید. مثلاً صورتهای احتمالی از ترکیب دو حرف دو صورت هستند و از سه حرف (۶) و از چهار حرف (۲۴) و از پنج حرف (۱۲۰) صورت و از شش حرف (۷۲۰) و از هفت حرف (۵۰۴۰) و از پانزده حرف (۱۳۰/۷۶۷/۴۳۶/۸۰۰) و از بیست حرف بیش از یکصد کاترلیون، یعنی یک واحد که در طرف راست آن هفده صفر قرار گیرد.

حال اگر ما ماشین تایپ در اختیار داشته باشیم و بخواهیم این بیست حرف را (ا، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف) به همین ترتیب تایپ کنیم، اگر تایپ کننده، هم نیروی کار و هم دانش و بینش انجام دادن این کار را داشته باشد، در مدت کمتر از یک دقیقه آن بیست حرف را به همان ترتیب تایپ می‌کند، امّا اگر فقط دارای نیرو باشد و فاقد دانش و بینش تحقق این عمل باشد (مثلاً بیسواد باشد) و انتظار داشته باشیم از روی اتفاق و تصادف در میان یکصد کاترلیون احتمال و صورتها، به آن صورت ویژه برسد، باید یکصد کاترلیون صورت را تایپ کند و اگر برای هر یک صورت از آنها فقط بیست ثانیه لازم باشد - و فرض کنیم صورتها هم تکرار نشده باشند - سیصد میلیون سال لازم است تا تمام صورتهای احتمالی تایپ شوند، تا آن صورت ویژه و مطلوب محققاً ایجاد گردد، و چون آن عدد یعنی سیصد میلیون سال، از عمر منظومه شمسی و از عمر زمین صدها برابر بیشتر است، بنابراین پیدایش حتی یک مجموعهٔ منظم بیست جزئی نیز از راه اتفاق و تصادف، در زمان عمر زمین و منظومهٔ

⇐ جدول کمیتهای عناصر در هر انسان.

شمسی نمی‌گنجد تا چه رسد به میلیونها مجموعهٔ منظم چند هزار جزئی گیاهان و حیوانها و انسانها که دارای نظم مضاعف و پیوسته و چند بعدی هم هستند و به هیچ وجه امکان ندارد عناصر، اتمها و اجزای آنها هم از راه اتفاق و تصادف به وجود آمده باشند تا چه رسد به آفرینش هزاران نوع گیاه و هزاران نوع حیوان و صدها صنف انسان با آن همه دستگاهها و ارگانهای پیچیده و منظم و هماهنگ و کمک کننده.

۶ - برهان هدایت و راه‌اندازی مجموعه‌های منظم

در قرآن کریم بیشتر دو نوع برهان بر وجود قطعی (آفریدگار دارای قدرت و علم و اراده و حکمت) اقامه شده‌اند: اوّل برهان نظم که در اکثر سوره‌ها چندین مرتبه به اشکال گوناگون برهان نظم (دلالت قطعی نظم موجود در مجموعه‌های منظم جهان هستی بر وجود خدا) اقامه گردیده است. دوّم برهان (هدایت) و راه‌اندازی مجموعه‌های منظم و مستمر نمودن کار آنها که در برخی از سوره‌ها از جمله (طه / ۵۰) اقامه گردیده است، برهان (هدایت) بعد از برهان نظم و عنایت و غایت اقامه می‌گردد و استمرار همان نظم و عنایت، برهان قطعی وجود خدا به شمار می‌آید.

تقریر برهان (هدایت) این گونه است که: «تنها این امر مهّم نیست که در آغاز کار، منظومهٔ شمسی با آن نظم و هماهنگی شگفت‌انگیز به وجود آمده است، بلکه این امر هم بسیار مهم و تکان دهنده است که هزاران سال است وزنهٔ سنگین شش هزار میلیارد[1] تنی زمین در هر بیست و چهار ساعت بدون یک ثانیه تغییر یک بار به دور خود می‌چرخد و یک دایرهٔ چهل هزار کیلومتر و هفتاد و سه متری می‌پیماید و در هر سیصد و

---

۱. این آمار را از اطلس کامل گیتاشناسی مهر ماه سال ۷۱ صص ۶-۷ استخراج کرده‌ایم، امّا عددی را که آن اطلس برای زمان حرکت وضعی زمین بیان کرده است یعنی: (۲۳ ساعت و ۵۶ دقیقه و ۴ ثانیه) به نظر نگارنده واقعیّت ندارد؛ زیرا در این صورت ساعتهای دقیق هر روز (۳ دقیقه و ۵۶ ثانیه) با زمان حرکت وضعی تفاوت می‌داشتند. مگر اینکه فرض کنیم ساعت ما چیزی از $\frac{۱}{۲۴}$ حرکت وضعی زمین کمتر باشد و چنین فرضی هم خلاف واقع است؛ زیرا همانگونه که هر چیز کوچک یا بزرگ شش دانگ دارد همچنین هر دایرهٔ کوچک یا بزرگ سیصد و شصت درجه است و این عدد تقسیم بر ۳۰ (روزهای یک ماه) می‌شود ۱۲ نصف شبانه‌روز در حالت اعتدال و ۱۲ ضرب در ۲ می‌شود ۲۴ تمام. جمع ساعتهای شب و روز در تمام روی زمین جز در نزدیکیهای قطبین که تمام سال یک شب و روز است.

پنج[1] روز و شش ساعت و هفت دقیقه و سی و هشت ثانیه، هم یک بار به دور خورشید می‌گردد.

همچنین تنها این امر مهم نیست که سازمان گیاهان یا بدن حیوانات یا ارگانیزم بدن انسانها آن گونه منظم و هماهنگ و مکمل یکدیگر آفریده شده‌اند، بلکه این هم بسیار مهم است که تک تک واحدها و افراد آنها با پیمودن راه ایجاد و رشد و تکامل و تولید مثل و بقای نوع خود، هزاران سال است، (هدایت) و راه‌اندازی شده‌اند. و هزاران سال است گندم از گندم می‌روید و جو از جو، و تخم خربزه و تخم حنظل را در یک زمین زیر خاک قرار می‌دهند و یک باغبان از آنها مواظبت کرده است و با یک آب آنها را آبیاری می‌کند و هر یک از آنها در دل تاریک زمین به‌گونه‌ای هدایت و راه‌اندازی شده است که در میان هزاران مادّه موجود در دل زمین، تنها موادی را جذب می‌کنند که متناسب با ویژگیهای نوعی آنها باشد و در نتیجه به طور مستمر و مداوم از اوّلی میوهٔ شیرین و مطبوع و از دوّمی ثمر تلخ و بدبو و تهوّع‌آور به وجود می‌آید.

برهان هدایت و راهیابی استمرار برهان نظم و عنایت و غایت است و دلالت آن بر وجود آفریدگار دارای قدرت و علم و اراده و حکمت بسیار آشکارتر می‌باشد و به همین جهت طبق آیهٔ ۴۹ و ۵۰ سوره طه موسی علیه‌السلام در پاسخ فرعون سرسخت‌ترین انکار کنندگان خداگرایی و خداباوری برهان هدایت را بر وجود پروردگار انسانها، اقامه نمود:

فرعون گفت: پس پروردگار(ی که) شما دو نفر (از وجود او بحث می‌کنید و خودتان را فرستادهٔ او به شمار می‌آورید) کیست (و صفت ممیّزهٔ او چیست) موسی گفت: پروردگار ما همان (ذات قادر عالم مرید و حکیمی) است که هر چیزی را (از مجموعه‌های منظم منظومه شمسی و سازمان واحدهای گیاهان و حیوانات و انسانها تا مجموعه‌های منظم عناصر و اتمها و اجزای آنها) خلقت بخشیده است و بعد آن را (به پیمودن راهی که برایش آفریده است و نیل به اهدافی که برای آن آفریده شده است) هدایت و راهیابی کرده است (آن هم از نوع هدایت تکوینی که الزاماً باید آن راه را بپیمایند نه از نوع هدایت تشریعی مانند هدایت انسانها که در پیمودن آن راه آزاد و مختار باشند).

---

۱. همان.

سبب اهمّیت برهان نظم و برهان هدایت

همان گونه که قبلاً گفتیم، قرآن کریم به برهان نظم و برهان هدایت بیشتر اهمّیت نشان داده است؛ چرا که این دو برهان با پیشرفت علوم و دانشها تناسب مستقیمی دارند و هر اندازه علم و دانش بیشتر پیشرفت کنند، قانونمندی پدیده‌ها و کشف فورمولها و هماهنگی مجموعه‌های منظّم بیشتر آشکار می‌شود و برهانهای نظم و هدایت برای اثبات وجود خدا و حقانیّت خدا باوری از قدرت و قاطعیت بیشتری برخوردار خواهند بود.

بنابراین هیچ تعجّبی ندارد که در چند قرن اخیر، بر اثر پیدایش اکتشافات و اختراعات، و مشاهدهٔ نظم و قانونمندی و راهیابی در تمام پدیده‌ها - از الکترونها، نوترونها، پروتونها و اتمها، گرفته تا منظومهٔ شمسی و کهکشانها - اکثریّت قریب به اتفاق دانشمندان متخصص در فیزیک، شیمی، جانورشناسی، گیاه‌شناسی، زمین‌شناسی و فضا شناسی، ایمان قطعی خود را به وجود خدا و به علم و قدرت بی‌نهایت او اعلان کرده‌اند، و تجلّیات برهان نظم و برهان هدایت، در کشورهای پیشرفتهٔ صنعتی، چه شور و غوغایی را در قلب هزاران استاد متخصّص و صدها مکتشف و مخترع معروف در ایمان به حقّانیت خداگرایی، بر پا نموده است.

رمز و راز این گونه تحوّلات را از اربابان و سرمایه‌داران نشنوید که در مسافرت به کشورهای صنعتی تنها هتلها و رستورانها و اماکن دور از علم و اعتقاد را می‌بینند و آن کشورها را ضدّ خداباوری گزارش می‌کنند، و از برخی از دانشجویان کشورهای جهان سوّم نیز نشنوید، که به علّت اینکه خود از حیث اخلاق منحرف و به فساد عمل متمایل هستند، به مصلحت خود می‌دانند که خدا باوری را از دانشمندان غربی و شرقی نفی کنند، بلکه لازم است خود تحقیق کنید حقایق را از زبان دانشمندان اروپا دیده‌ای امثال سیدجمال الدین، شیخ محمد عبده، سیدقطب، اقبال و پروفسور (ریموند راویه) و اخیراً مهندس بازرگان و دکتر علی شریعتی بشنوید و یک بار کتاب «دو هزار دانشمند در جستجوی خدای بزرگ» تالیف پروفسور (ریموند راویه) را مطالعه کنید، تا آشکارا ببینید که چندین هزار پروفسور در فلسفه و شیمی و فیزیک و جانورشناسی و گیاه‌شناسی و جنین‌شناسی و سلول شناسی و کیهان شناسی و غیره از مشاهدهٔ آن همه نظم و قانونمندی و راهیابی پدیده‌ها، ایمان قطعی و تردیدناپذیر به حقانیت خداباوری پیدا

کرده‌اند.

شاید برخی از ساده‌اندیشان این مطلب را مهم بدانند که دانشمندان برجسته‌ای امثال «پاستور، انیشتن، نیوتن، لاپلاس، پاسکال، فلاماریون، هگل و داروین و...» از تجلیات برهانهای نظم و راهیابی، به وجود خدای قادر عالم و مرید و ازلی و ابدی، ایمان قطعی پیدا کرده‌اند، امّا توجه به آمار سرسام‌آور دانشمندان خداپرست معلوم می‌دارد که تجلیّات برهانهای نظم و راهیابی در عصر ترقیات علم و تکنولوژی خیلی بالاتر از سطح تصوّرات ساده‌اندیشان است.

آمار سرسام‌آور دانشمندان خداپرست

دکتر «دینرت» آلمانی از مجموع دانشمندانی که در چهار قرن اخیر، بر اثر تخصّص و اکتشافات و اختراعات محیّرالعقول، در تمام جهان شهرت یافته‌اند آمار گرفته که شمارهٔ آنها به دویست و نود نفر رسیده است و از این تعداد انبوه عظیم تنها بیست نفر، نسبت به خداباوری یا بی‌توجّه بوده یا در جهت مخالفت با آن ابراز نظر کرده‌اند و به فرض اینکه افراد بی‌توجّه را نیز در صف مخالفان خداباوری قرار دهیم باز ۹۲٪ از تمام دانشمندان طیّ چهار قرن ترقیات علم و صنعت و تکنولوژی خداشناس و خداپرست خواهند بود.

حال اگر جمعیّت چند میلیارد نه دربارهٔ یک امر معقول، بلکه در بارهٔ یک امر محسوس نیز این گونه اختلاف پیدا کنند که نود و دو درصد آنان بگویند آن امر موجود است و محسوس است و ما عموماً آن را مشاهده کرده‌ایم و هشت درصد آنان هم برخی ساکت و برخی بگویند آن امر اساساً وجود ندارد و ما آن را مشاهده نمی‌کنیم، این اختلافات را بر چه امری حمل می‌کنیم؟ آیا این اختلاف را بر این امر حمل می‌کنیم که نود و دو درصد آن چند ملیارد، به اختلالات روانی دچار گشته و واهمه‌گرا شده‌اند و خیالات را واقعیّت می‌پندارند، یا بر این امر حمل می‌کنیم که سه چهار درصد آنان نگاه خود را متوجّه آن امر نکرده‌اند، تا دربارهٔ آن اظهار نظر کنند، و سه چهار درصد آنان هم به علّت وجود نقص فنی در دیدشان، وکشیده شدن پرده‌ای بر چشمانشان[1] از مشاهدهٔ آن امر محسوس و محقق و معلوم محروم مانده‌اند؟

عقل سالم و منطق صحیح و صریح به طور قطع کدام تحلیل و تفسیر را می‌پذیرد و

---

۱. وَ عَلىٰ ابْصٰارِهم غشاوة: بقره / ۷.

تحلیل ناآگاهانهٔ ماتریالیست‌ها در مورد ایمان به خدا

کدام را مردود می‌داند؟ جای بسی تعجّب است که با وجود آن آمار سرسام آور از دانشمندان و مخترعین خداپرست که در اوج پیشرفت علوم و صنایع محیّرالعقول دارای قویترین ایمان استدلالی نسبت به خدا بوده‌اند، تنی چند از تئوریسین‌های ماتریالیستی را می‌بینیم که ایمان به خدا را نتیجهٔ جهل و مخصوص دوران ناآگاهی انسان از علل اشیاء دانسته و گفته‌اند: «انسانها زمانی که از تبیین علل اشیاء مخصوصاً علل بیماریها، ناکامیها و علل حوادث جوّی، آگاهی نداشتند و معلولهای بدون علّت هم برای آنان قابل تصوّر نبود. به یک مبدأ نامرئی و مجهول معتقد شده و تمام پدیده‌ها و حوادث مجهول العلّة را به آن نسبت داده و آن مبدأ نامرئی را خدا نامیده‌اند و او را پرستش کرده‌اند، امّا بعد از تجدید حیات علمی و فرهنگی در غرب و در قرنهای اخیر و کشف علل همهٔ اشیاء مخصوصاً علل بیماریها و حوادث جوّی، دیگر لزومی نداشت دانشمندان به خدا معتقد شوند».

البته آن چند نفر مغرور و شیفته قدرت و سیطره مادّی، به علّت سرگرمی دایم به تبلیغات مکتبی چند دقیقه‌ای فرصت تحقیق در این امر نیافته‌اند تا ببینند «فرانسیس بیکن (م - ۱۶۲۵)» که نخستین آوای بیدارگری مغرب زمین را سر داد، و قبل از هر کسی بر پیکر جهل و تحجّر اسکولاستیک قرون وسطی تازیانه‌هایی نواخت و نخستین روزنه کشف علل اشیاء و اختراعات را بر روی مردم باز کرد، در وصیّتنامهٔ خویش نوشته بود[۱] «من روحم را به خدا و تنم[۲] را به گور و نامم را به آیندگان تقدیم می‌کنم».

همچنین «کانت» که در زیر و رو[۳] کردن فلسفه ارسطو، عیناً نقش «کپرنیک» را در زیر و رو کردن هیئت بطلمیوس بازی کرد، اعتقاد و ایمان راسخ خود را نسبت به خدا این گونه ابراز می‌دارد: «عقل چون در ممکنات تأمل می‌کند خود را محتاج می‌بیند که به وجود واجبی قایل شود، و رشتهٔ معلولات را به علّتی که خود معلول نباشد، منتهی نماید... و فکر انسان متوجّه حقیقت مطلقی است که او را خالق و صانع جهان و مجرّد و واحد و دانا و مرید و حکیم و مهربان بداند. به عبارت دیگر خدایی که ارباب دیانتها و حکمای الهی در نظر دارند (و به آن ایمان آورده‌اند).»

---

۱. سیر فلسفه ص ۲۲۲. ۲. همان.

۳. سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروعی ج ۲ ص ۲۵۸ و ج ۱ ص ۱۸۳.

همچنین «رنه دکارت[1]» (م - ۱۶۵۰) فرانسوی که در جهت تجدید حیات علمی نقصهای کار «فرانسیس بکن» را برطرف نمود و در تاریخ ارتقای علوم و معارف قرنهای اخیر بالاترین مقام را احراز نموده است، بعد از آنکه در تحقیقات خویش راه و روش نوینی را پیش گرفت و تمام معلومات قبلی را از ذهن خود دور کرد و از (صفر) و نقطه شک دستوری استدلال خود را شروع نمود، سه برهان یقین بخش را بر وجود خدا اقامه نمود.[2]

همچنین «اسپینوزا» محقق فلسفهٔ دکارت[3] می‌گوید: «خدا جوهری است قائم به ذات خود، و واجب الوجود، با صفات بسیار و نامحدود و وجودش مبرهن، بلکه بدیهی است».

اگر تحلیل ماتریالیستی در مورد ایمان به خدا درست می‌بود و ایمان به خدا نتیجه جهل و ناآگاهی از علل اشیاء می‌بود، لازم بود این اعتقاد مخصوص افراد جاهل و ناآگاه باشد. در صورتی که می‌بینیم نوابغ بزرگ جهان بشریّت در قدیم و جدید مانند «فیثاغورث، افلاطون، ارسطو، فرانسیس بیکن، دکارت، کانت، پاسکال، لایب نیتس، اسپینوزا، نیوتن، گوتینی، هگل، لامارک، داروین، ولتر و پاستور و انیشتین، دارای راسخترین اعتقاد خداباوری و خداپرستی بوده‌اند، و حتی «لانگه»[4] مؤلّف بزرگترین تاریخ ماتریالیسم به این مطلب صریحاً اعتراف نموده، و در کتاب خود چنین نوشته است که: «بدواً یک موضوع عجیب به ما مکشوف می‌شود که به غیر از «دیموکریت» به زحمت می‌توان یک نفر از مخترعین بزرگ و محققین را یافت که صریحاً متعلّق به مکتب مادّی بوده باشد».

---

۱. همان.

۲. ر.ک: سیر حکمت در اروپا ج ۱ صص ۱۸۳-۱۸۴.

۳. همان.

۴. نقش ادیان ص ۷۲.

فصل هفتم

صفات الله (جل جلاله)

کلیهٔ اوصافی که جایز است به خدا نسبت داده شوند «صفات الله» نامیده می‌شوند که به طور کلّی به دو بخش تقسیم می‌گردند:

اوّل صفات سلبیّه که[1] لفظاً یا معناً، سلب جزئی از مفهوم آنها است و مفیدِ سلب چیزهایی از خدا هستند که سلب آنها موجب کمال و نشانه تنزیه و تقدیس خداست مانند:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ﴾[2]

اوست اوّل (یعنی آغازی برای وجود او نیست) و اوست آخر (یعنی پایانی برای وجود او نیست)

«لاٰ أِلٰهَ إِلاّٰ هُوَ» نیست خدایی جز او

﴿لاٰ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لاٰ نَوْمٌ﴾[3]

او را نه چرتی فرا می‌گیرد نه خوابی

---

۱. الاقتصاد فی الاعتقاد، امام محمد غزالی ص ۹۲ به نقل از سیر کلام در فرق اسلامی ص ۱۸۱؛ العقاید الاسلامیه، سید سابق ص ۵۳؛ تعریفات سیدشریف جرجانی ص ۱۴۵ در تقسیم صفات خدا چنین گفته است: «صفت ذاتی آن است که خدا به آن موصوف گردد و موصوف شدن خدا به ضد آن ممکن نباشد. مانند قدرت، عزت و عظمت و صفات فعلیه آن است که موصوف شدن خدا به ضد آن جایز باشد مانند رضا و رحمت و قهر و غضب و صفات جمالیه متعلق به لطف و رحمت خدا و صفات جلالیه صفاتی است که متعلّق به عزت و عظمت و قهر و کرم وسیع خدا باشد.

۲. حدید / ۳.　　۳. بقره / ۲۵۵.

﴿قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ ﴾[1]

مرکّب نیست و اجزا ندارد و بی‌همتا و بی‌انباز است همتا و شریک ندارد.

دوّم صفات ثبوتیه[2]، که نه لفظاً نه معناً، سلب جزء مفهوم آنها نیست. صفات ثبوتیه نیز دو بخش است: یکی صفات فعلیه که بر کارهای خدا دلالت می‌کنند. مانند

﴿هُوَ الرَّزّٰاقُ ﴾[3]

او بسیار روزی دهنده است.

﴿هُوَ اللهُ الْخٰالِقُ الْبٰارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾[4]

و خدایی است که طرّاح هستی و آفریدگار آن از نیستی و صورتگر (جهان هستی) است

﴿إِنَّ ذٰلِکَ لَمُحْیِ الْمَوْتىٰ ﴾[5]

آن کس (که زمین مرده را این چنین با نزول باران زنده می‌کند) بی‌گمان زنده کننده مردگان است».

بخش دیگر صفات ثبوتیه، صفات ذاتیه هستند که علاوه بر اینکه نه لفظاً نه معناً سلب، جزء مفهوم آنها نیست، ثبوت ضد آنها هم برای خدا ممکن[6] نمی‌باشد. مانند صفات هفتگانه «حیات، قدرت، علم، اراده، کلام، سمع و بصر» که در جمله «سبعک احق» به آنها اشاره شده است و آنها را صفات وجودیه و صفات معانی نیز می‌نامند.

صفات ذاتیه از دو جهت مورد بحث قرار می‌گیرند: یکی از این جهت که «عین» خدا یا «غیر» خدا هستند یا هیچ کدام، که محلّ اختلاف بسیار شدید حکما و متکلّمینِ (معتزله و اشاعره) می‌باشد، و ما در همین مبحث از آن بحث خواهیم کرد، و دیگری از جهت معنی مقصود از آنها و بیان دلایل عقلی و نقلی اثبات آنها، که اینک عین توضیحات کتاب رسالة التوحید تألیف مرحوم شیخ محمد عبده که عصاره و جوهر تحقیقات شرح مواقف و شرح مقاصد و شرح عقاید ملا جلال دوّانی است در این باره نقل می‌کنیم و در مقدّمه تحقیق صفات ذاتی، چند سطری را نیز از همان کتاب دربارهٔ صفات سلبیه و نفی آنها از خدا، نقل می‌نماییم:

۱.

۲. همان.

۳. ذاریات / ۵۸.

۴. حشر / ۲۴.

۵. روم / ۵۰-.

٦. همان.

«از احکام واجب الوجود[1] این است که باید قدیم و ازلی[2] باشد؛ زیرا اگر چنین نباشد لازم است حادث و پدیده باشد، و حادث و پدیده آن است که عدم بر وجودش سابق باشد. بنابراین باید وجود واجب مسبوق به عدم باشد، و هرچه مسبوق به عدم باشد به علّتی نیازمند است که وجود را به او بدهد والّا رجحان مرجوح بدون علّت لازم می‌آید و این هم محال است. پس اگر واجب قدیم نباشد، در وجود خویش به علّتی غیر از خود نیازمند خواهد بود و حال اینکه سابقاً بیان گردید که واجب آن است که وجودش ذاتی باشد (از غیر کسب نشده باشد) پس آنچه واجب فرض شده بود، واجب نیست و این هم تناقضی است محال.

از احکام واجب نیز این است که عدم بر او عارض نگردد؛ زیرا اگر عدم بر او عارض گردد، مستلزم سلب امر ذاتی از ذات می‌گردد و این هم برمی‌گردد بر سلب شیء از نفس خویش و بدیهی است که این هم محال است. یکی از احکام دیگر واجب این است که نباید مرکب باشد؛ زیرا اگر مرکب باشد، وجود هر جزئی از اجزای آن بر وجود مجموع اجزایی که آن را تشکیل می‌دهند مقدم می‌گردد، و هر جزئی[3] از اجزای آن ناچار غیرذات آن است. در نتیجه وجود مجموع اجزای آن به وجود غیر خویش نیازمند می‌گردد. حال این که سابقاً بیان گردید که واجب آن است که وجودش ذاتی و از ذات خود باشد و دلیل دیگر اینکه اگر واجب مرکب باشد، حکم به موجود بودن آن متوقف بر حکم به موجود بودن اجزای آن می‌گردد، و حال این که سابقاً گفتیم که وجود واجب ذاتی است از حیث ذات خود، و دیگر این که وجوب برای آن - نه برای هر جزئی از اجزای آن - ترجیحی است بدون مرجح و بلکه وجوب برای هر جزئی از اجزای آن، راجح‌تر خواهد بود. پس باید اجزای آن واجب باشند نه خود آن.

نفی ترکیب در مورد واجب شامل این امر نیز هست که آن را حقیقت عقلی یا خارجی می‌نامند. پس برای عقل این امکان وجود نخواهد داشت که (به هیچ معنی و اعتباری) ذات واجب را به عنوان یک مرکب بازگو نماید؛ زیرا اجزای عقلی نیز باید در خارج منشأ برداشتی داشته باشند. پس اگر حقیقت عقلی مرکب باشد همین حقیقت در

---

۱. رسالة التوحید شیخ محمد عبده صص ۴۷-۶۵.

۲. شرح مواقف سید شریف جرجانی ج ۸ ص ۱۴؛ شرح مقاصد سعد تفتازانی ج ۴ ص ۲۷.

۳. رسالة التوحید ص ۴۸.

خارج مرکّب خواهد بود والّا آنچه به عنوان حقیقت عقلی فرض شده است، یک امر اعتباری - نه یک حقیقت - خواهد بود و مصداق آن امر، غیرواقعی خواهد شد.

واجب همچنان که مرکب نخواهد بود[1] همچنین در امتدادهای سه گانه قابل قسمت نخواهد بود، یعنی واجب اساساً دارای امتداد نیست؛ زیرا اگر واجب، قسمت‌پذیر باشد، به وسیلهٔ همین قسمت وجود اوّلی آن تغییر و به وجودهای متعددی - که همان وجودهای اجزای حاصله از قسمت است تبدیل می‌شود، و این قبول قسمت، پذیرفتن عدم یا ترکب واجب است و چنانکه گذشت هر دوی اینها محال است.

حیات[2]

تحقیق صفات ذاتی الله (جل جلاله)

معنی وجود هر چند در نزد عقل بدیهی است، ولی همواره با ظهور، سپس به اثبات و استقرار، برای عقل متصوّر می‌گردد و بدیهی است که کمال وجود و قوّت آن به کمال و قوّت این معنی (ظهور، ثبات و استقرار) بستگی دارد و بدیهی است هر مرتبه از مراتب وجود، الزاماً همان صفات وجودی را خواهد داشت، که بر حسب معنی فوق‌الذکر، برای همان مرتبه کمال به شمار می‌آیند والّا برای مرتبهٔ دیگر بوده و حال این که برای این مرتبه فرض گردیده است.

صورتهای وجود که برای عقل تجلّی می‌یابند، بیشمار هستند و کاملترین صورت در تمام مراتب وجود همان است که با نظم و هماهنگی مقرون و بر وجهی تحقق یابد که بی‌نظمی و آشفتگی در آن راه نیابد. پس اگر این نظم و هماهنگی به گونه‌ای بود که مستلزم یک وجود پایدار و مستمرّی - هر چند در یک نوع - می‌شد، بیشتر بر کمال معنی وجودی صاحب آن صورت دلالت دارد.

بنابراین اگر مرتبه‌ای از مراتب وجود، این گونه در دل انسان متجلّی گردید که

---

۱. ترجمهٔ رسالة التوحید، ص ۴۸.

۲. برای تحقیق مطلب «حیات»، ر.ک: «طوالع الانوار قاضی بیضاوی ص ۴۸۴؛ شرح مواقف ج ۸ ص ۸۰؛ شرح مقاصد ج ۴ ص ۶۹؛ تهذیب الکلام ج ۲ ص ۱۳۹.

سرچشمهٔ تمام نظم و هماهنگیها است، خود این ویژگی دلیل می‌شود بر اینکه این مرتبه از وجود کاملترین، بالاترین، برترین و قوی‌ترین مراتب وجود می‌باشد و چون همان گونه که گفتیم و با برهان قطعی هم اثبات گردید، وجود واجب الوجود، سرچشمهٔ پیدایش تمام وجودهای ممکن است، بنابراین و (به حکم همین ویژگی) وجودِ واجب قویترین و برترین وجودها خواهد بود و مستلزم آن قسم از صفات وجودی است که شایستهٔ این برترین مراتب می‌باشد، و هر چه را که عقل از حیث داشتن معنی ثبات و استقرار و پایداری و ظهور و تجلّی وجود تصوّر کند، و ممکن هم باشد که این برترین وجود آن را داشته باشد، واجب است که برای او ثابت گردد و چون مصدر بودن واجب، برای نظم و هماهنگیها و تصرّف در کارها به شکلی که آشفتگی در آنها مشاهده نگردد - چنانکه گفتیم - از کمال وجود به شمار می‌آید، پس واجب است این برترین وجود آن را داشته باشد.

خلاصه واجب، از صفات وجودی مستلزم صفتهایی است که این مرتبه مقتضی آنها است و ممکن هم باشد که آنها را داشته باشد. و از جمله صفاتی که واجب است (واجب‌الوجود) آن را داشته باشد، صفت حیات است. حیات صفتی است مستلزم علم و اراده[1] و دلیل این که واجب است واجب الوجود حیات داشته باشد، این است که بدیهی است حیات از صفاتی است که کمال شمرده می‌شود؛ زیرا حیات با توابعش (علم و اراده) سرچشمه نظام و هماهنگی و رازدار حکمت است و چون حیات در هر مرتبه‌ای از مراتب خویش، منشأ ظهور و استقرار و پایداری در آن مرتبه است، پس کمال وجودی می‌باشد، و این امکان هم وجود دارد که واجب به آن متصف گردد و هر کمال وجودی که امکان داشته باشد واجب الوجود به آن متصف شود، واجب است برای او ثابت گردد.

پس واجب الوجود زنده است و دارای حیات است، هر چند حیات او با حیات ممکنات مباینت دارد[2]؛ زیرا آنچه کمال وجود شمرده می‌شود همان است که مبدأ علم و اراده است (نه ویژگیهای حیات ممکنات مانند رشد و تولید مثل و...) و اگر واجب الوجود صفت حیات را نمی‌داشت پس در میان ممکنات چیزی پیدا می‌شد که از حیث

---

۱. تهذیب الکلام شیخ مهاجر ج ۲ ص ۱۳۹؛ مطالع الانظار شمس الدین اصفهانی هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۴۸۵؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۶۹؛ شرح مواقف سید شریف جرجانی ص ۸۰؛ طوالع الانوار قاضی بیضاوی هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۴۸۴.

۲. همان.

وجود از او کاملتر می‌بود. حال اینکه در گذشته بیان گردید که واجب الوجود از حیث وجود برترین و کاملترین موجودات می‌باشد.

واجب الوجود همان است که وجود و توابع آن (از جمله حیات) را به دیگر موجودات بخشیده است. و اگر واجب الوجود فاقد حیات می‌بود، چگونه آن را به ممکنات می‌بخشید. پس اثبات گردید که واجب الوجود، همچنان که سرچشمهٔ حیات است، خودش نیز دارای حیات می‌باشد.

علم

از صفتهایی که[1] واجب است واجب الوجود را به آن موصوف کرد، صفت[2] علم است. البته منظور از علم هم، همان امری است که به وسیلهٔ آن چیزی برای دارندهٔ آن هویدا و آشکار می‌گردد. یعنی سرچشمهٔ همین ظهور و روشنایی از دارندهٔ آن صفت. به این دلیل موصوف نمودن واجب الوجود به علم واجب است. چون علم از صفات وجودیّه‌ای می‌باشد که کمال وجود به شمار می‌آید و این امکان هم وجود دارد که واجب الوجود آن را داشته باشد، و هر چه چنین باشد واجب است باید آن را صفت واجب الوجود دانست. پس واجب الوجود عالم و داناست.

دلیل دیگر این است که بداهت حکم می‌کند به اینکه در موجودات ممکن، علم کمال است و در میان ممکنات هم کسی هست که عالم است. پس اگر واجب الوجود عالم نمی‌بود، در موجودات ممکن کسی از موجود واجب کاملتر می‌بود و چنانکه سابقاً گفتیم چنین چیزی محال است. دلیل دیگر اینکه واجب الوجود به آنهایی که در عالم امکان هستند علم بخشیده است، و معقول نیست که سرچشمه علم فاقد علم باشد.

علم واجب الوجود، همچنان که می‌دانیم از لوازم وجود[3] اوست. پس علم او بر

---

۱. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۱۱۰؛ طوالع الانوار قاضی بیضاوی ص ۴۶۴؛ تهذیب الکلام شیخ مهاجر ج ۲ ص ۱۳۰؛ شرح مواقف جرجانی ج ۸ ص ۶۴؛ مطالع الانظار شمس الدین اصفهانی ص ۴۶۵؛ شرح تجرید ص ۳۲۵.

۲. همان.

۳. همان.

علوم دیگران به اندازه وجود او نسبت به وجود دیگران برتری دارد. پس قابل تصوّر نیست که علمی بالاتر از علم او وجود داشته باشد. لذا علم واجب الوجود به هر آنچه دانستن آن ممکن باشد، محیط و فراگیر است؛ زیرا در غیر این صورت، عقل علم فراگیرتری را تصوّر می‌کند و چنین علمی لابد برای وجود کاملتری می‌بود و وجود کاملتر از واجب الوجود هم محال است.

آنچه لازم وجود واجب الوجود باشد، با بی‌نیازی او بی‌نیاز و با پایداری او پایدار خواهد بود و علم واجب الوجود چون از لوازم وجود اوست، پس جز به ذات او به هیچ چیزی نیاز ندارد. لذا ازلی و ابدی و از ابزار و وسایل و جولانهای فکری و فعالیّت‌های اندیشه، به کلّی بی‌نیاز است و بدیهی است که مخالف تمام علوم ممکنات است. آنچه از ممکنات وجود می‌یابد، با آنچه با این علم مکشوف و هویدا می‌شود، حتماً موافق است والّا علم نخواهد بود.

یکی از برهانهای ثبوت علم برای واجب الوجود همان امری است که در نظم و هماهنگی موجودات، از استحکام و استواری و نهادن هر چیزی در جای خویش و اینکه هر موجودی، با هر چه در وجود و بقا بدان نیاز دارد، همراه است مشاهده می‌نماییم. این نظم و استحکام با یک نگاه ساده در موجودات عینی ظاهر و آشکار خواهد شد؛ خواه موجودات بزرگ و خواه کوچک، خواه موجودات جهان بالا و خواه جهان پایین و همین روابط بین ستارگان و نسبت‌های ثابت در بین آنها و تنظیم حرکات آنها بر پایه و اساسی که بقای آنها را بر همان وضعی که برای آنها مقرّر گردیده است تضمین می‌کند، و ملزم کردن هر ستاره‌ای به مداری که اگر از آن خارج گردد نظم جهان آن ستاره یا نظم تمام جهان به هم می‌خورد و...، که در علوم هیئت و ستاره‌شناسی به تفصیل از آنها بحث شده است، همهٔ اینها به عالم بودن آفریدگار و بر حکمت گردانندهٔ خویش گواهی می‌دهند.

پند بگیر! از آنچه در جزئیّات گیاهان و جانداران می‌بینی، از قبیل بخشیدن نیروهایی به آنها و بخشیدن ابزار و وسایل و اندامهایی که در ساخته شدن و بقای وجود خود به آنها نیاز دارند وگذاشتن هر کدام از آنها در جای مناسب از بدن آنها و این که برای آن دسته که احساس ندارند، مانند گیاهان، نیروی میل به سوی دریافت غذاهای مناسب را - نه غیر مناسب - به آنها بخشیده است در نتیجه تخم حنظل را می‌بینی که در کنار تخم خربزه در یک زمین به خاک سپرده می‌شوند، بعداً هر دو با یک آب آبیاری

می‌شوند و تحت یک توجّه و عنایت رشد می‌یابند، ولی آن یکی موادّی را می‌مکد که حنظل تلخ و ناگواری را تغذیه می‌کند، و این یکی موادی را دریافت می‌کند که خربزهٔ شیرین و خوش طعم را تغذیه می‌نماید و اینکه موجوداتی را که دارای حواس هستند آنها را در جهت استعمال ابزار و اندامهای خویش و به راه انداختن هر نیرویی از نیروهایش به سوی اهداف تعیین شده، هدایت کرده است و تنها آن آفریدگار است که به چگونگی جنین که در دوره‌ای که نطفه است یا خون بسته یا...، است، آگاه است و نیاز او را هنگامی که آفرینش او تکامل پیدا کرد و برای انجام دادن کارهایش او را به صورت زنده‌ای مستقل درآورد، به دستها و پاها و چشمها و بینی و گوشها و حواس دیگر باطنی که آنها را در جهت پایداری وجودش و صیانت از یورش دشمنان، به کار اندازد، به خوبی می‌داند و همچنین نیاز او را به معده و جگر و ریه‌ها و مانند آنها از اندامهایی که از حیث رشد و بقا تا مدت معیّنی برای فرد یا نوع نیاز شدید به آنها هست، کاملاً می‌داند.

اوست آن ذاتی که حال تولهٔ سگها را مثلاً می‌داند، که هرگاه این توله‌ها بزرگ شدند، ماده‌ها توله‌های متعددی را در یک مرتبه زاد و ولد می‌کنند. پس (از آغاز آفرینش و دوران بچگی) پستانهای بسیاری را به آنها می‌بخشد، و از کارهای پر حکمت دیگری که شمارش آنها در توان کسی نیست با اینکه بحث کنندگان در این همه مسائل، بعد از آن همه تلاشی که به عمل آورده‌اند و بعد از آن همه توجهاتی که مبذول داشته‌اند و آن همه رموز و اسراری که کشف نموده‌اند هنوز هم در آغاز تحقیق و بحث هستند.

همین جهان آفریده شده‌ای که برتری خردها بر یکدیگر فقط در فهم رازهای آن، و آگاهی از ریزه‌کاریهای حکمتهای آن است، آیا بر این امر دلالت نمی‌کند که سرچشمه و منشأ آن کسی است که به همه چیز عالم و آگاه است؟ و «آن کسی که به هر چیزی وجود بخشید سپس آن را هدایت کرده است».

آیا اتفاق محض - که تصادف و صدفه نامیده می‌شود - دارای چنین زمینه و امکانی می‌باشد که سرچشمه فوران این همه نظم و هماهنگی‌ها گردد، و وضع کنندهٔ آن همه قوانین و مقرراتی باشد، که جهان هستی از بزرگ و کوچک بر آنها استوار است؟ نه، به هیچ وجه، بلکه به وجود آورندهٔ اینها کلّاً، کسی است که وزن یک ذرّه در زمین و آسمان از علم او پنهان نمی‌ماند و اوست شنوا و دانا.

اراده[1]

یکی از صفتهایی که باید واجب الوجود آن را داشته باشد، اراده است. اراده صفتی است که کار عالم را به یکی از صورتهای محتمل مخصوص می‌نماید.

بعد از آنکه ثابت گردید، که بخشندهٔ وجود ممکنات فقط واجب الوجود است و هر چه از ممکنات وجود یابد، لامحاله بر وفق علم او خواهد بود، پس به طور بدیهی ثابت می‌شود که واجب الوجود دارای اراده[2] می‌باشد؛ زیرا او بر وفق علم خود کارها را انجام می‌دهد.

دلیل دیگر اینکه هرچه به وجود آید، دارای کمّیت مخصوص و کیفیّت معینی است و زمان و مکان مشخصی نیز دارد و اینها خصوصیّاتی هستند که این موجود در میان تمام خصوصیّات محتمل و ممکن، به آنها اختصاص پیدا کرده است، و بدیهی است که مختص کردن این موجود به این خصوصیات بر وفق علم است و اراده هم جز این معنا، معنای دیگری ندارد.

امّا آنچه از معنی اراده معروف است، یعنی صفتی که کنندهٔ کار، به وسیلهٔ آن می‌تواند قصد و نیّت خود را عملی نماید، یا از آن منصرف گردد، چنین امری نسبت به واجب الوجود محال است؛ زیرا این معنی از قصدهای موجودات جهان هستی است و از تصمیمات نسخ‌پذیر می‌باشد، و این نوع قصد و تصمیمات اثر نقص علم و آگاهی هستند که بر حسب تغییر قضاوت تغییر می‌یابند و کنندهٔ کاری را در بین انگیزه‌های انجام دادن و انجام ندادن آن دچار شک و تردید می‌کند.

---

۱. تهذیب الکلام شیخ مهاجر ج ۲ ص ۱۳۶؛ شرح مواقف جرجانی ج ۸ ص ۸۱؛ طوالع الانوار قاضی بیضاوی ص ۴۸۵؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۱۲۸؛ شرح تجرید - طوسی ص ۳۲۸.

۲. همان.

قدرت[1]

از صفاتی که واجب الوجود باید آن را داشته باشد، قدرت است. قدرت صفتی است که به وسیله آن ایجاد کردن و معدوم نمودن صورت می‌گیرد و چون واجب الوجود، جهان هستی را به مقتضای علم و ارادهٔ خود آفریده است، بدیهی است که بدون تردید واجب‌الوجود قادر است و قطعاً دارای قدرت است؛ زیرا کار کسی که دانا و بااراده است، در مواردی که بر آن آگاه و آن را اراده کرده است، لامحاله این کار به وسیلهٔ توانایی او بر این کار تحقق می‌یابد و قدرت جز این توانایی، معنای دیگری ندارد.

اختیار[2]

بدیهی است که ثبوت این صفات سه گانه، مستلزم ثبوت اختیار است؛ زیرا اختیار جز اینکه اثری به وسیلهٔ قدرت، و به مقتضای علم و برحسب حکم اراده، صادر گردد، هیچ معنای دیگری ندارد. پس: «واجب الوجود[3] فاعل مختار است» نه در کارهای او، و نه در تصرّفاتی که در آفریده‌ها دارد، چیزی نیست که به عنوان علیّت محض و استلزام وجودی بدون شعور و اراده، از وی صادر گردد. همچنین از مصلحتهای جهان هستی چیزی وجود ندارد، که رعایت آن مانند الزامی بودن تکلیفی، نسبت بر او الزامی باشد. به طوری که اگر آن را رعایت نکند، انتقاد و خرده گیری[4] متوجه او شود، و به خاطر پرهیز از توبیخ و ملامت آن را انجام دهد که خدا از این نسبتها بسی والاتر است.

امّا نظام جهان هستی و مصلحت‌های عظیم آن، فقط به این جهت تحقق یافته‌اند که اثر وجود واجبی می‌باشند که کاملترین و بالاترین وجودها است. پس کمال جهان هستی تابع کمال هستی بخش و آفرینندهٔ آن است و استواری و استحکام آفرینش مظهر رفعت و

---

۱. مطالع الانظار شمس الدین اصفهانی ص ۴۵۱؛ تهذیب الکلام ج ۲ ص ۱۲۳؛ طوالع الانوار قاضی بیضاوی ص ۴۵۰؛ شرح مواقف ص ۴۹. ۲. همان.

۳. طوالع الانوار قاضی بیضاوی ص ۵۱۲؛ مطالع الانوار شمس الدین اصفهانی صص ۵۱۳-۵۱۷.

۴. همان.

والایی مقام آفریدگار است، و علم محیط و اراده مطلق به این وجود که به بالاترین حدّ نظم و هماهنگی رسیده، تعلّق یافته‌اند و در نتیجه جهان هستی به این روش بلند والا به وجود آمده و به وجود می‌آید «آیا گمان برده‌اید، که ما شما را بدون هدف آفریده‌ایم؟ و هر آینه شما به سوی ما برگشت داده نمی‌شوید؟![1]» و همین است معنی قول دانشمندان: «کارهای خدا، معلّل[2] به اغراض نخواهد بود» امّا از بیهودگی و بی‌هدفی هم مبرّا هستند و محال است که از هر حکمتی خالی شوند، اگرچه برخی از حکمتهای آنها از انظار مخفی گشته است.[3]

وحدت و یگانگی[4] خدا

از جمله صفتهایی که واجب الوجود باید آن را داشته باشد، وحدت و یکتایی ذاتی، وصفی، وجودی و فعلی است، امّا وحدت ذاتی همان بود که در گذشته از راه نفی ترکیب در ذات - چه در خارج و چه در ذهن - آن را ثابت کردیم. وحدت وصفی نیز به این معنی است که هیچ موجودی در صفتهایی که واجب الواجب دارد، با او مساوی و برابر نمی‌باشد؛ چرا که قبلاً روشن نمودیم صفت، تابع رتبهٔ وجود است و چون در میان موجودات چیزی وجود ندارد که در درجهٔ وجود مساوی واجب الوجود باشد، بنابراین هیچ موجودی در صفات نیز که تابع وجود هستند مساوی واجب الوجود نخواهد بود.

وحدت فعلی و وجودی هم به این معنی که واجب الوجود در وجوب وجود و لازمهٔ آن از ایجاد ممکنات، یگانه می‌باشد[5]. واجب الوجود این وحدت را نیز دارد؛ زیرا اگر واجب الوجود تک و تنها نباشد[6]، و برعکس متعدد باشد، بدیهی است که هر یک از آن دو واجب، هویّت جدا از هویّت دیگری خواهد داشت، والّا معنی تعدد تحقق پیدا

---

۱. المؤمنون / ۱۱۵.
۲. طوالع الانوار، قاضی بیضاوی ص ۵۳.
۳. همان.
۴. تهذیب الکلام شیخ مهاجر ج ۲ ص ۱۰۸؛ شرح مواقف ج ۸ ص ۴۴۰؛ شرح مقاصد ج ۴ ص ۳۴.
۵. همان.
۶. شرح مواقف ج ۸ ص ۳۹؛ شرح مقاصد ج ۴ ص ۳۴؛ طوالع الانوار ص ۴۴۰؛ مطالع الانظار ص ۴۴۱.

نمی‌کند، و هرگاه هویّتها متفاوت بودند، صفاتی که برای دارندگان این هویّتها ثابت می‌شوند، متفاوت و جدا از یکدیگر خواهند بود؛ زیرا صفت (هویت مستقل و جدا از دارندهٔ آن ندارد، بلکه) فقط با هویّت دارندهٔ آن هویّتی پیدا می‌کند و به تحقق خاصّ خویش می‌رسد. بنابراین بر اثر تفاوت افراد واجب الوجود، علم و ارادهٔ آنها نیز مغایر خواهند بود؛ زیرا برای هر یک از آنها علم و اراده‌ای خواهد بود که با علم و ارادهٔ دیگری مباینت خواهد داشت و هر یک از آنها علم و اراده‌ای خواهد داشت که موافق ذات و هویّت خاصّ او خواهد بود.

این تفاوت و جدایی از هم، ذاتی است، نه عرضی و شکلی؛ زیرا علم و ارادهٔ واجب الوجود، از حیث ذات لازم او هستند، نه اینکه به علّت یک امر خارجی برای او ثابت[1] شده باشند. پس همچنان که در گذشته روشن گردید، راهی برای تغییر و تبدیل آنها وجود ندارد و قبلاً این مطلب را گفتیم که فعل و کار واجب الوجود فقط برحسب علم و حکم اراده‌اش از او صادر می‌شود. بنابراین فعل و کار هر یک از آنان از حکمی صادر شده که مخالفت ذاتی با حکم دیگری دارد. پس اگر واجب الوجود متعدد می‌بود بر حسب مخالفت علم و ارادهٔ آنان، فعل و کارهایشان مغایر یکدیگر می‌بود و آنچنان اختلافی که با وجود آن توافق آنان محال می‌بود.

از طرف دیگر هر یک از آنها به مقتضای وجوب وجود و صفات لازمه‌اش در تمام ممکنات دارای قدرت ایجاد است. پس هر یک از آنان حق دارد که برحسب علم و ارادهٔ خود در هر یک از ممکنات تصرّف نماید و برای نفوذ یکی از این دو قدرت نه دیگری، مرجّحی وجود ندارد و در نتیجه کارهای آنان بر حسب برخورد و درگیری علم و ارادهٔ آنان، با یکدیگر برخورد و درگیری پیدا می‌کنند[2]، و نه تنها نظم جهان از هم می‌پاشید، بلکه اساساً محال خواهد بود که جهان دارای نظمی گردد، و بلکه وجود یک ممکن از ممکنات هم محال خواهد گشت؛ زیرا وجود هر ممکنی باید برحسب علم‌ها و اراده‌های مخالف همدیگر، آفرینش و ایجاد به او تعلّق گیرد، و در نتیجه لازم می‌آید که یک چیز دارای وجودهای متعددی باشد و چنین چیزی محال است. پس «اگر در آسمان و زمین جز الله خدایان دیگری می‌بودند، نظم آنها به هم می‌خورد و نابود می‌شدند» امّا به هم

---

۱. همان.

۲. همان.

خوردگی و نابودی آنها بدیهی است که خلاف واقع و ممتنع است، پس خدای متعال چه از حیث ذات و چه از حیث صفات تک و تنهاست، نه در وجودش شریک و همتایی دارد نه در کارهایش.

صفات سمعی[1] که اعتقاد به آنها واجب است

آنچه قبلاً بیان نمودیم از صفاتی که اعتقاد به ثبوت آنها برای واجب الوجود واجب است صفاتی هستند که برهان عقلی آنها را ثابت کرده و شریعت اسلام و شرایع مقدسهٔ سابق بر شریعت اسلام نیز آنها را تأیید کرده‌اند، و با زبان و بیان پیامبر ما محمد ﷺ و پیامبران پیش از او - صلوات الله علیهم اجمعین - برای اعتقاد به آن صفات از مردم دعوت به عمل آمده است.

برخی از صفات نیز به گونه‌ای هستند که بحث آنها در زبان شرع آمده است و اگر بر معنایی حمل شوند که شایستهٔ مقام واجب الوجود باشند، عقل آنها را نیز محال نمی‌داند، امّا اندیشه و استدلال عقلی به تنهایی به آنها راه نمی‌یابد. و صرفِ پیروی از مقررات شرع و قبول امری که شرع از آن خبر داده است واجب است. یکی از این صفات صفت کلام است که اینک به طور اجمالی به بررسی آن پرداخته می‌شود.

کلام

در قرآن و حدیث آمده است که خدا با برخی از پیامبران خود تکلّم کرده است و قرآن در مورد خویش گفته است که او کلام خداست، و بدیهی است که منشأ صدور کلامی که از خدای متعال شنیده شده است، حتماً یکی از شؤون[2] خدا است. همچنان که خدا قدیم و ازلی است آن صفت نیز قدیم و ازلی می‌باشد.

---

۱. درباره سمع و بصر، ر.ک: شرح مواقف ج ۸ ص ۸۷؛ شرح مقاصد ج ۴ ص ۱۳۸؛ طوالع الانوار ص ۴۹۲؛ مطالع الانظار ص ۴۹۳.

۲. رسالة التوحید ص ۴۶.

بصر و سمع

از جمله صفاتی که با دلیل نقلی برای خدا ثابت گردیده، صفت بصر و بینایی است. «بصر» صفتی است که دیدنیها به وسیلهٔ آن مکشوف و هویدا می‌گردند. دیگری صفت «سمع» و شنوایی است و آن صفتی است که شنیدنیها به وسیله آن مکشوف و هویدا می‌گردند. پس خدا (سمیع و بصیر) یعنی شنوا و بینا است، ولی بر ما واجب است معتقد باشیم که این مکشوف بودن و هویدا گشتن، به آن صورتی که در نزد ما معروف است، هرگز برای خدا[1] به وسیلهٔ ابزار و اندام و حدقه و چشم تحقق نمی‌یابند.

نظریه‌هایی دربارهٔ عین بودن و غیر بودن صفات

علّامه جلال[2] دوّانی نقطه‌های اتفاق اهل نظر درباره صفات ثبوتیه ذاتیه و نظریّه‌های گوناگونی دربارهٔ عینیّت و غیریّت آن صفات را این گونه شرح می‌دهد: «تمام متکلمین و حکما[3] در این امر اتفاق نظر دارند که خداوند متعال عالم، قادر، مرید و متکلّم و همچنین دارای بقیّه صفات (ثبوتیه ذاتیه) است، امّا نظریّه‌های جداگانه‌ای را در این زمینه ابراز داشته که آیا آن صفات عین خدا هستند، یا غیر خدا هستند، یا نه این و نه آن. حکما و معتزله، نظریّه اوّل، جمهور متکلمین نظریّه دوّم را و شیخ اشعری نظریّه سوّم را انتخاب کرده‌اند». اینک

---

۱. همان.

۲. شرح عقاید عضدیه، جلال دوّانی ج ۱ ص ۲٦۰. عین عبارت آن شرح به این صورت: **«و لا خلاف بین المتکلمین کلهم و الحکماء فی کونه تعالی عالماً قادراً مریداً متکلما و هکذا فی سایر صفاته، ولکنهم تخالفوا فی کون الصفات عین ذاته او غیر ذاته اولا هو و لا غیره، فذهب المعتزله و الفلاسفه الی الاوّل و جمهورالمتکلمین الی الثانی و الاشعری الی الثالث».** البته باید توجه داشت که زاید بودن صفات مقابل عین بودن آنهاست. پس اشاعره نیز به زاید بودن صفات معتقدند (شرح مواقف ج ۸ ص ۴۴) با این تفاوت که اشاعره - مانند برخی از متکلمین - به غیریّت صفات معتقد نیستند و مانند اقلیّت ناچیز ناآگاه (امثال ابن الخطیب) نیز قول به (امکان و زاید بودن و غیریّت صفات) نکرده‌اند. ر.ک: حاشیه مرجانی بر شرح عقاید ملا جلال ج ۱ ص ۲٦۰. و در رساله معتزله و اشاعره تألیف نگارنده چون کلمه (امکان) به هنگام حروف چینی از قلم افتاده است و مطلب توهم آور شده است لازم است در چاپهای بعدی کلمه امکان اعاده گردد.

۳. همان.

دلایل ردّ و قبول آن نظریه‌های کلامی به گونهٔ مجمل و مستند.

أ. جمهور متکلّمین[1] صفات خدا را امری غیر از ذات خدا می‌دانند و بر صحّت نظریّه خویش این گونه استدلال می‌کنند که مطابق نصوص صریح آیات قرآن و اتفاق عموم اهل نظر، صفات ثبوتیه ذاتیه به صورت مشتق یا فعل بر ذات خدا حمل می‌گردند. مثلاً

﴿عٰالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهٰادَةِ﴾[2]

﴿قُلْ أَنَّ اللهَ قَادِرٌ ...﴾[3]

﴿هُوَ الْحَيُّ لاٰ أِلٰهَ أِلاّٰ هُوَ﴾[4]

﴿هُوَ ٱلسَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[5]

﴿كَلَّمَ اللهُ مُوْسىٰ تَكْلِيماً﴾[6]

﴿يُرِيدُ اللهُ﴾[7] و حمل مشتق یا فعل[8] بر ذات خدا مقتضی ثبوت ریشهٔ آنها (یعنی علم و قدرت و حیات و اراده و کلام و سمع و بصر) برای ذات خدا و اتصاف خدا به آنها و مقتضی آن است که آن صفات قطعاً غیر خدا هستند؛ زیرا «إِنَّ اللهَ قٰادِرٌ» جز اینکه خدا دارای قدرت است و قدرت یکی از صفتهای اوست، معنی دیگری ندارد و بدیهی است که صفت، غیر موصوف است.

پس قدرت غیر ذات خداست و اگر صفات خدا عین ذات خدا می‌بودند - همان‌گونه که حکما و معتزله گفته‌اند - صفات خدا نه متعدد و نه جدا از یکدیگر می‌بودند (و خدا یک صفت می‌داشت) و نه هفت و صفات هفتگانه مساوی و مرادف یکدیگر می‌بودند. یعنی علم عبارت می‌بود از قدرت و قدرت و اراده و کلام یکی می‌بودند. همچنین اگر صفات خدا عین خدا می‌بودند[9] لازم بود مانند خدا آفریدگار باشند و مانند خدا معبود بندگان واقع شوند.

---

۱. شرح عقاید عضدیه، جلال دوّانی ج ۱ صص ۲۶ و ۲۷۲؛ شرح مواقف سید شریف جرجانی ج ۸ صص ۴۵-۴۷؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۷۲-۷۷.

۲. رعد / ۹.
۳. انعام / ۳۷.
۴. غافر / ۶۵.
۵. اسراء / ۱.
۶. نساء / ۱۶۴.
۷. نساء / ۲۶.
۸. همان.
۹. همان.

شیخ اشعری در کتاب «الابانه عن اصول الدیانة»[1] عقیدهٔ ابوالهذیل معتزلی را که گفته بود علم خداوند ذات خداوند است، این گونه ردّکرده است که به ابوهذیل گفته شد اگر معتقد هستی علم خداوند خود اوست، بنابراین بگو: «ای علم خدا! مرا ببخش و به من رحم کن، ولی ابوهذیل استنکاف کرد، و همین خودداری موجب[2] تناقض در عقیدهٔ او گردید».

انتقادهایی که از نظریّه جمهور متکلّمین به عمل آمده است از این قرارند. صفات ثبوتیه و ذاتیه که زاید بر ذات خدا و غیر ذات خدا هستند، اگر حادث[3] باشند قیام حادث به واجب الوجود لازم می‌آید و چنین امری محال است و اگر قدیم باشند، لازم می‌آید جز ذات خدا، هفت امر ازلی و قدیم دیگر وجود داشته باشد و در حالی که اعتقاد عیسویان به سه امر قدیم و ازلی یعنی اقانیم سه گانه (اب، ابن و روح‌القدس)[4] تا آن حدّ باطل و مطرود است، پس نظریّه‌ای که مبنی بر هشت امر قدیم و ازلی باشد. یعنی (ذات خدا و هفت صفت قدیم و زاید بر ذات خدا) باید چقدر باطل و مطرود[5] باشد.

آن دسته از متکلّمین که به نظریّه زاید بودن صفات بر ذات خدا معتقدند، در پاسخ گفته‌اند: آن انتقاد اساساً ناشی از بی‌توجّهی و ساده‌اندیشی است؛ زیرا هیچ‌کس حادث بودن صفات ثبوتیه ذاتیه را محتمل نشمرده است و در ایمان به قدیم بودن آنها هیچ اشکالی به وجود نمی‌آید؛ زیرا آنچه ممتنع و محال عقلی است وجود چندین ذات مستقل و قدیم و ازلی است که با چند خدایی بودن (تعدد الٰهه) مساوی است و اعتقاد عیسویان به اقانیم سه گانه (اب و ابن و روح القدس) و اعتقاد یونانیان باستان به رب النوعهای متعدد، یا اعتقاد ایرانیان قدیم به اهریمن و یزدان، کاملاً از این مقوله بوده است، امّا اعتقاد به وجود چندین صفت - وابسته و قائم به ذات خدا و ازلی و قدیم از این مقوله خارج است و با چند خدایی بودن (تعدد الهه) نه تنها هیچ ربطی ندارد، بلکه با بحث چند خدایی بودن کاملاً در تضاد است؛ زیرا خدا ذاتی است مستقل که دارای این[6]

---

۱. الابانه عن اصول الدیانه ص ۴۳. ۲. همان.

۳. شرح مقاصد علاّمه تفتازانی ج ۴ صص ۸۰-۸۲؛ شرح مواقف سید شریف جرجانی ج ۸ ص ۴۸؛ شرح عقاید عضدیه جلال دوّانی ج ۱ صص ۲۹۸-۲۹۹؛ شرح تهذیب الکلام شیخ عبدالقادر مهاجر ج ۲ ص ۱۲۲؛ شرح عقاید نسفیه تفتازانی ص ۷۸. ۴. همان.

۵. همان. ۶. همان.

صفات باشد و هیچ یک از صفات هفتگانهٔ قدیم، نه ذات هستند، نه مستقل می‌باشند و نه متصف به این صفات. از طرف دیگر لازمهٔ اعتقاد به چند صفت قدیم و ازلی تنها تعدد قدما است، نه تعدد الهه و چند خدایی، و خداست که قطعاً قدیم و ازلی است، امّا هر چه قدیم[۱] و ازلی باشد (حتی صفتهای وابسته و قائم به ذات خدا نیز) لازم[۲] نیست خدا باشند و به تعبیر دیگر این قضیّه شخصیه (خدا قدیم است) در حکم موجبهٔ کلیّه و عکسش به صورت کلّی صحیح نیست شبیه جملهٔ معروف: «هر گردویی گرد است، ولی هر گردی گردو نیست». بنابراین، این انتقاد بر نظریه متکلمین فاقد ارزش علمی و تحقیقی و ناشی از عدم آگاهی یا بی‌توجهی است.

انتقاد دیگری نیز که بر این نظریّه متکلمین وارد است این است که صفتهای مورد بحث عموماً صفت کمال هستند و اگر زاید بر ذات و غیر ذات خدا باشند، لازم می‌آید که ذات خدا به وسیلهٔ غیر خود به کمال نایل شده باشد و چنین تصوّری باطل[۳] و عاطل است. پاسخ این انتقاد هم این است که آنچه محال و ممتنع است این است که ذات خدا صفت کمال را از غیر گرفته باشد و چنین چیزی لازم نمی‌آید. آنچه لازم می‌آید این است که ذات خدا متصف به وصف کمال باشد و آن وصف غیر ذات خدا باشد و چنین چیزی محال و ممتنع نیست، بلکه عین[۴] مدّعی متکلمین است.

ب. معتزله همگام با حکمای یونانی معتقدند که صفات هفتگانهٔ ثبوتیه ذاتیه، عین خدا هستند. به این معنی که ذات خدا، از این حیث که معلومات بر او منکشف است، عالم است و از این حیث که در مقدورات مؤثر است قادر است و از این حیث که امری را بر دیگری ترجیح می‌دهد، مرید است. در بقیّهٔ صفات ثبوتیه ذاتیه نیز وضعیت به همین قرار است. انتقاداتی که بر این نظر وارد می‌گردند از این قرار هستند:

۱ - بدیهی است همهٔ این حیثیّتها بعد از آفرینش موجودی از موجودات تحقق می‌یابند. پس در ازل که جز خدا چیزی وجود نداشته است، آن حیثیّتها هم تحقق نیافته‌اند و بنابرآن نظریّه در ازل آن صفات وجود نداشته‌اند و این به معنی نفی صفات

---

۱. همان.

۲. شرح مواقف سید شریف ج ۸ ص ۴۸؛ شرح مقاصد علّامه تفتازانی ج ۴ صص ۷۹ و ۸۲.

۳. همان. ۴. همان.

خداست در ازل، و از همین جاست که معتزله را «معطّله»[۱] و بقیّهٔ متکلّمین را «صفاتیه»[۲] نامیده‌اند.

۲ - اگر صفات[۳] خدا عین ذات خدا باشند، پس این صفات نیز عین یکدیگر خواهند بود. یعنی علم خدا عین قدرت و کلام خدا عین اراده او می‌باشد، و بدیهی است که چنین چیزی در عقل نمی‌گنجد.

۳ - اگر علم خدا عین ذات او باشد، پس باید علم[۴] خدا معبود و شایان پرستش و آفریدگار باشد. از سوی دیگر اینکه این صفات عین خدا فرض شده‌اند، باید در عین اینکه صفت خدا هستند، قائم بالذّات باشند و هیچ یک از این نتایج قابل قبول نیستند.

۴ - اگر صفات خدا عین ذات می‌بود، اوّلاً در[۵] حمل آنها بر خدا، کلام مفیدی به دست نمی‌آمد (شبیه العلم علمٌ). ثانیاً، ثبوت آن صفات[۶] برای خدا بدیهی می‌بود و نیازی به اقامه ادلّه و براهین، نمی‌داشت و هیچ‌کدام از این نتایج صحیح نمی‌باشد.

دانشمندان معتزلی در پاسخ گفته‌اند یکایک آن انتقادها ناشی از این است که مخالفین ما پنداشته‌اند، مفهوم ذات خدا و مفاهیم صفات را یکی دانسته و مفهوم خدا و مفهوم قادر و عالم و مرید را یکی شمرده‌ایم. در صورتی که ما نه چنین نظری داریم و نه چنینَ مطلبی را از نظر علمی صحیح می‌دانیم، بلکه ما می‌گوییم هر آنچه از صفات، مترتب می‌گردد، مانند (انکشاف[۷] و تأثیر و تصرّف و ترجیح و بیان) از عین خدا مترتب می‌شوند و این امر نه تنها محال نیست، بلکه تفکری است بسیار عمیق و علمی و با وحدت حقیقی خدا کاملاً هماهنگی دارد و دارندگان این عقیده بحق اهل توحید[۸] هستند.

---

۱. ذیل شرح مقاصد ج ۴ ص ۷۰. از توضیحات مربوط به نظریّه معتزله معلوم می‌شود، که معتزله صفات ثبوتیه ذاتی را امری شبیه صفات ثبوتیه فعلیه مانند (رزّاق، خلّاق و فتّاح) می‌دانند.

۲. همان.

۳. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۷۴؛ شرح مواقف سید شریف جرجانی ج ۷ صص ۴۶-۴۷؛ شرح تهذیب الکلام شیخ عبد القادر مهاجر ج ۲ ص ۱۱۹.

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

۷. همان.

۸. الملل و النحل شهرستانی در مبحث توحید در نظر معتزله می‌گوید: معتزله معتقدند که خداوند در روز قیامت به وسیلهٔ چشمها دیده نمی‌شود و تشبیه را به هر نحوی رد کرده و تأویل آیات متشابه در این مورد را واجب دانسته‌اند و این روش را توحید نامیده‌اند.

ج. نظر به انتقاداتی که بر نظریّه‌های حکما و معتزله و جمهور متکلمین وارد گردیده است، شیخ ابوالحسن اشعری، با نفی آن نظریّه‌ها، نظریّه سوّمی را پیشنهاد کرده و گفته است: «صفات خدا نه غیر خدا هستند - آن چنانکه جمهور متکلمین گفته‌اند - و نه عین خدا هستند - آن طوری که حکما و معتزله گفته‌اند - بلکه صفات خدا **(لاهو و لاغیره)** نه عین خدا و نه غیر خدا می‌باشند. انتقادی که متوجّه این نظریّه شده است این است که این نظریّه دربارهٔ صفات خدا چه از درون و چه از بیرون مملو از تضادّ است و ظاهر آن رفع[1] نقیضین! و باطن آن اجتماع نقیضین می‌باشد؛ زیرا منطوق اصولی این جمله **«لا هو و لا غیره»** این است صفات خدا نه عین خدا هستند نه غیر خدا هستند. یعنی رفع نقیضین! مفهوم اصولی آن نیز این است که صفات خدا هم عین خدا هستند هم غیر خدا هستند. یعنی جمع نقیضین[2]!، پس تلاش شیخ اشعری در راه پیدا کردن یک نظریّه سوّم و مصون از انتقاداتی که بر مذهب حکما و معتزله و جمهور متکلمین وارد گشته‌اند، نه تنها ناکام مانده، بلکه به یک تضاد و تناقض گویی هم منتهی شده است.

تحقیق نظریّه اشعری دربارهٔ نفی عینیّت و غیریت صفات خدا

دانشمندان پیرو شیخ اشعری در اثبات نظریه شیخ و رفع هرگونه تضادّ و تناقضی، گفته‌اند: «امّا اینکه صفات خدا عین خدا نیستند، امری است بدیهی و صفات به هیچ وجه عین موصوف[3] نیستند، و اینکه صفات خدا غیر خدا هم نیستند، مبنی بر این است که غیر بودن، برخلاف توهّم معترض، به معنی «نقیض هوهو[4]» نیست، بلکه به معنی جواز انفکاک یکایک دو موجود از همدیگر است و صفت و موصوف و همچنین جزو کل، به آن معنی غیر یکدیگر نیستند؛ زیرا هر چند وجود جزء بدون کل و وجود موصوف بدون

---

۱. شرح عقاید نسفی علّامه تفتازانی صص ۷۸ و ۸۰.

۲. همان.

۳. شرح عقاید عضدیه، جلال دوّانی ج ۱ ص ۲۷۴ و حاشیه گلنبوی در همان صفحه.

۴. حاشیه مرجانی بر شرح عقاید عضدیه ج ۱ ص ۲۷۷ بعد از توضیحاتی در بارهٔ معنی «غیر» می‌گوید: **«و لم تستعمل قط بمعنی نقیض هو»** بنابراین پاسخ امام رازی در حاشیه گلنبوی ص ۲۹۵ مبنی بر اینکه شیخ اشعری (غیر) را از نقیض هوهو تخصیص نموده و اصطلاح خاص اشعری است پاسخ تحقیقی و عمیق نیست.

صفت امکان دارد، امّا وجود کل بدون جزء و وجود صفت بدون موصوف ممکن نیست و شرع و عرف و لغت، متفقاً[1] این معنی را برای غیر بودن تأیید می‌نماید؛ زیرا وقتی تو گفتی «**لیس فی الدّار غیر زید، او لیس فیها غیر عشرة رجال**». یعنی در آن منزل جز زید وجود ندارد، یا در آن منزل جز ده مرد وجود ندارد. سخن تو راست و درست است، با اینکه اعضا و صفات زید و همچنین اجزای عدد ده نیز در آن منزل وجود دارند[2]، امّا غیر زید و غیر آن عدد به شمار نمی‌آیند.

با این حال انتقادی که بر آن استناد وارد می‌آید این است که در مثالهای فوق مراد نفی افرادی از نوع فرد مذکور و نفی عددی بالاتر از عدد ده می‌باشد و منظور این است که در آن منزل جز زید انسان دیگری و جز آن ده مرد انسانهای دیگری وجود ندارند[3]، و اگر منظور این نمی‌بود لازم می‌آمد کفش و کلاه و پوشاک زید و همچنین فرش و اثاثیه و لحافی که در آن منزل وجود داشته‌اند، هیچ کدام غیر زید نباشند و کسی چنین مطلبی را نمی‌پذیرد. بنابراین اعضا و صفات زید[4] و اجزاء آن عدد مطرح نیستند و «غیر نبودن» آنها از صدق آن جمله‌ها استنباط نمی‌گردد. در نتیجه استدلال و استنباط اشاعره نادرست خواهد بود، امّا به نظر نگارنده فرازهای اندیشه اشعری و اشاعره خیلی برتر از این انتقادهاست و

نظر نگارنده در تحقیق جملهٔ «لا هو و لا غیره»

برای آگاهی از عمق اندیشهٔ اشاعره «اوّلا» به این نکته توجه شود که مثالهای فوق جمله‌های استثنایی و کلمه «غیر» ادات استثنای مفرّغ است، به شهادت مثالهای فوق و دلالت آشکار آیه‌های زیر و جواز «رفع نقیضین!» در مواردی که ذکر می‌کنیم.

﴿قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَتَخِذُ وَلِيّاً﴾[5]

﴿مَنْ إِلٰهٌ غَيْرُ اللهِ﴾[6]

﴿أَغَيْرَ اللهِ أَبْغِي﴾[7]

---

۱. شرح عقاید عضدیه جلال دوّانی و حاشیه گلنبوی ج ۱ صص ۲۷۴-۲۷۶؛ تهذیب الکلام تفتازانی و شرح تهذیب عبدالقادر مهاجر ج ۱ صص ۱۲۶-۱۲۷.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. انعام / ۴.

۶. انعام / ۱۴.

۷. انعام / ۱۶۴.

﴿قَالَ أَغَيْرَ اللهِ أَبْغِيكُمْ إِلٰهاً﴾[1]

«غیر الله» – چه مذکور چه محذوف باید از نوع «الله» باشد، و عنوان الوهیّت و شبهه الوهیّت را – ولو به گمان و ادعا باشد – داشته باشد. بنابراین «صفات خدا غیر خدا نیستند»؛ زیرا فاقد عنوان الوهیّت هستند، و به عنوان «الهه» مطرح نیستند و می‌توان گفت چون **«صفات الله لیست الهة غیر الله»**، پس **«صفات الله لیست غیر الله کما انها لیست عین الله»**.

ثانیاً، در مواردی که امر مشترک مابین نقیضین یا مقسم آنها تحقق نیافته باشد، رفع آنها «که ظاهراً رفع نقیضین است، هیچ اشکالی ندارد؛ زیرا به سبب تحقق نیافتن امر مشترک و مقسم، تمام اقسام منتفی خواهد بود. مثلاً، سنگ نه کور است نه بینا و دیوار نه کر است نه شنوا؛ چراکه (کور و بینا) وکر و شنوا، اوصاف زنده‌ها هستند و سنگ و دیوار موجود زنده‌ای نیستند. همچنین علم نه مزه دارد نه بی‌مزه است. چون علم، مطعوم نیست و مزه داشتن و مزه نداشتن اقسام مطعومات هستند و شتر نه با سواد و نه بی‌سواد است چون سواد داشتن و سواد نداشتن اقسام انسان است و در مطلب مورد نظر، صفات خدا نه (غیر) هستند و نه (عین و لاغیر) می‌باشند، چون صفات فاقد الوهیّت و ربوبیت هستند، و غیر بودن و لاغیر بودن اقسام اله و ربّ هستند.

قبلاً گفته شد که در این موارد «به ظاهر رفع نقیضین صورت می‌گیرد»؛ زیرا برحسب واقع هیچ کدام از طرفهایی که در آن مثالها به صورت منفی آمده‌اند (مانند نابینا، بی‌مزه، بی‌سواد، لاغیر و لاعین) نقیض واقعی و منطقی طرفهای مثبت نیستند؛ زیرا رفع نقیضین به صورت واقعی محال است و امکان ندارد چیزی نه به صورت مثبت (بینا و بامزه و با سواد) تحقق یابد و نه به صورت منفی (نابینا و بی‌مزه و بی‌سواد) تحقق پیدا کند. پس طرفهای منفی (نابینا و بی‌مزه و بی‌سواد) بر حسب عرف و شرع و لغت نقیض (بینا و بامزه و باسواد) هستند و رفع نقیضین عرفی، لغوی و شرعی در مثالهای (دیوار و علم و شتر) هیچ اشکالی ندارد و اگر طرفهای منفی (نابینا و بی‌مزه و بی‌سواد) نقیض منطقی شمرده شوند، دیوار از نابینایان و علم از بی‌مزه‌ها و شتر از بی‌سوادان به شمار می‌آیند و در این صورت رفع نقیضین به هیچ وجهی امکان نخواهد داشت.

---

۱. اعراف / ۱۴۰.

بنابر توضیحات فوق، نقیض به معنی اخصّ از نقیض منطقی، که کلمهٔ (غیر) در آیه‌های (۴ و ۱۶۴ و ۴۶) انعام و در «لا هو و لا غیره» به آن معنی آمده است، و نقیض به معنی اخص از نقیض منطقی همیشه «رفع نقیضین» را ممکن می‌سازد و عبارتهای «سنگ نه بینا است و نه نابینا است»، «علم نه بامزه است نه بی‌مزه»، «شتر نه باسواد است و نه بیسواد» و «صفات نه عین ذات است و نه غیر ذات» را درست و صحیح می‌نماید که قرنها قبل از شیخ اشعری در عرف و شرع و لغت وجود داشته و مورد استعمال بوده است.

بنابراین توجیه امام فخرالدین رازی که گفته: «تفسیر غیر به گونه‌ای[1] که صفات خدا همان گونه که عین او نیستند غیر او هم نمی‌باشند، اصطلاح[2] خاصّی است که شیخ اشعری خود به خاطر پرهیز از ارتفاع نقیضین آن را وضع نموده و اختلاف در غیر بودن و غیر نبودن صفات خدا، اختلافی است[3] لفظی، یک توجیه محققا نه به شمار نمی‌آید. قاضی عضد[4] در مواقف در جهت رفع تضاد و تناقضِ ظاهراً مفهوم از **«لا هو و لا غیره»** گفته است: «معنی لا هو و لاغیره» این است که صفات خدا از حیث مفهوم عین خدا نیستند چون مفهوم قادر و عالم و مرید، با مفهوم «الله» یکی نیست،[5] و از حیث هویّت و تحقق خارجی غیر خدا نیستند؛ زیرا در خارج امری نیست «الله» باشد و امر دیگر قادر و عالم و مرید باشد، بلکه در خارج مصداق الله و قادر و عالم و مرید[6] یکی است.

چند توجیه دیگر برای جملهٔ «لاهو و لا غیره»

میرسید شریف جرجانی این توجیه را نپسندیده و گفته است بحث دانشمندان اشاعره در مورد اجزا و صفات غیر قابل حمل[7] است، مانند واحدی از عدد ده، دست زید و ریشهٔ مشتقات یعنی علم و قدرت و اراده و... و بدیهی است آن اجزا و آن ریشهٔ مشتقات، به آن معنی که قاضی عضد گفته **«لا هو و لاغیره»**[8] نیستند. به علاوه این توجیه درباره صفات ثبوتیه فعلیه هم صدق می‌کند. در صورتی که شیخ اشعری صریحاً آنها را

---

۱. شرح عقاید عضدیه جلال دوّانی ج ۱ ص ۲۹۵.

۲. همان. ۳. همان.

۴. شرح مواقف سیدشریف جرجانی ج ۱ ص ۴۷۲؛ شرح تهذیب الکلام عبدالقادر مهاجر ج ۱ ص ۱۲۸.

۵. همان. ٦. همان.

۷. همان. ۸. همان.

غیر خدا دانسته.

آمِدی[۱] گفته است شیخ اشعری و دانشمندان اشاعره[۲] معتقدند که صفات از حیث عینیّت و غیریت سه قسم[۳] هستند: اوّل صفتی که عین ذات خداست مانند «وجـود»[۴]. دوّم صفتهایی که غیر ذات خدا هستند یعنی صفات فعلیه که امکـان دارد از خـدا دور شوند مانند خالق و رازق. سوّم صفتهایی که نه عین ذات خدا هستند، نه غیر ذات خدا[۵]. یعنی صفتهایی که محال است از او جدا شوند مانند علم و قدرت و اراده و حیات و کلام و سمع و بصر.

علّامه جرجانی[۶] در حاشیه شرح عقاید عضدیه به انتقاد میرسید شـریف پـاسخ داده و گفته است قیاسی در شکل دوّم به این صورت تهیه می‌شود:

صغری: «صفاتی که قائم به ذات[۷] خدا هستند مانند علم و قدرت و اراده و مشتقات آنها - یعنی عالم و قادر و مرید - بر خدا حمل می‌شوند».

کبری: «و هر چه مستقلاً مغایر ذات خدا باشد، مشتق از آنها به هیچ وجه بر ذات خدا حمل نخواهد شد».

نتیجه: صفات خدا مستقلاً مغایر ذات[۸] خدا نیستند.

شیخ عبدالقادر[۹] مهاجر در پاسخ انتقاد میرسیدشریف گفته است **«لا هو و لا غیره»** در ریشه مشتقات یعنی «علم و قدرت و اراده و ...» نیز صحیح است؛ زیرا مفهوم علم به معنی مبدأ انکشاف، عین مفهوم[۱۰] ذات خدا نیست و برحسب هویت و تحقق خارجی هم غیر ذات نیست؛ زیرا در خارج امری نداریم که ذات[۱۱] خدا باشد و امر دیگر علم خدا و قدرت خدا.

علّامه خلخالی[۱۲] در حاشیهٔ شرح عقاید عضدیه درباره **«لاهو و لا غیره»** گفته است:

---

۱. شرح مواقف ج ۱ ص ۴۶۹.
۲. همان.
۳. شرح مواقف ج ۱ ص ۴۶۹.
۴. همان.
۵. همان.
۶. شرح عقاید عضدیه جلال دوّانی ج ۱ ص ۲۹۶.
۷. همان.
۸. همان.
۹. شرح تهذیب الکلام شیخ عبدالقادر مهاجر ج ۱ ص ۱۳۰.
۱۰. همان.
۱۱. همان.
۱۲. حاشیه شرح عقاید عضدیه ج ۱ ص ۲۷۷.

اکابر علما و اعاظم فقها در روزگاران قدیم، هرگاه بحث‌های شبهه‌انگیزی را دربارهٔ صفات خدا بر آنان عرضه می‌نمودند در پاسخ می‌گفتند: «**لا هو و لاغیره**» و قصدشان[۱] این بود که ما هیچ کدام از قولهای عینیّت و غیریّت را بر زبان نمی‌آوریم[۲] و در این بحث غور نمی‌کنیم؛ زیرا غور[۳] در این بحثها مورد نیاز نیست و آنچه بر ما واجب است این است که خدا را به صفاتی توصیف کنیم که او خود را به آنها توصیف کرده است و افزون بر این، بدعتی است که سؤال کننده[۴] و جواب دهنده در زیان آن شریک هستند».

به اعتقاد نگارنده، انتخاب روش توقّف و ترجیح دادن آن بر تبیین، هر چند روش بسیار خردپذیر و شرع پسند است و این روش انتخاب دانشمندان و نوابغ، امثال شیخ محمد عبده، سیدجمال الدین و سیدقطب، به شمار می‌اید، امّا این که علّامه خلخالی گفته: «در زمانهای قدیم اکابر علما روش توقف را از «**لا هو و لاغیره**» منظور نموده‌اند» جای انتقاد است؛ زیرا مبتکر و نخستین گویندهٔ آن (شیخ اشعری) به منظور تبیین این جمله را گفته و در کتاب اللمع[۵] در توضیح آن، کلمه غیر را به معنی جواز جدایی دو امر از یکدیگر به وجهی از وجوه، تفسیر کرده است. همچنین اعاظم پیروانش، ابوبکر باقلّانی (م - ۴۰۳) در رسالهٔ[٦] حرّه ص: ۳۴، امام محمد جوینی (م - ۴۳۸) در کتاب (الشامل فی اصول الدین ص: ۲۰۲)[۷] و امام محمد غزالی (م - ۵۰۵) عموماً از جملهٔ «**لا هو و لاغیره**» جنبهٔ تبیین و بیانی را منظور نموده‌اند نه جنبهٔ توقف و سکوت؛ و در تفسیر غیرین همان راه شیخ اشعری را پیش گرفته‌اند، و امّا اصل روش توقف و سکوت و ترجیح دادن آن بر تبیین و قیل و قال فلسفی، تردیدی در خردپذیری و شرع پسندی آن نیست. اینک نظر مرحوم شیخ محمد عبده را در تأیید این روش از عین عبارت رسالة التوحید نقل می‌نماییم که کلّیات آن مبحث نه تنها در مورد اعتقاد به صفات خدا، بلکه در مورد اعتقاد به بسیاری از مسائل دیگر بغایت مهّم و قابل توجّه است. مرحوم شیخ محمد عبده زیر عنوان «یک بحث اجمالی

نظر مرحوم شیخ محمد عبده دربارهٔ بحث از صفات

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. خلخالی در حاشیه شرح عقاید عضدیه ج ۱ ص ۲۷۷.
۴. همان.
۵. نشأة الاشاعره به ترتیب صص ۳۲۷، ۳۲۸ و ۳۹۳؛ اللمع ص ۲۸.
٦. همان.
۷. همان.

دربارهٔ صفات» نوشته است:[1]

«بیان مقصود خود را به ذکر حدیثی آغاز می‌کنم که اگر حدیث صحیحی هم نباشد، کتاب [قرآن] به وجه اجمال و تفصیل مفهوم و معنای آن را تأیید می‌نماید و آن این فرمودهٔ پیامبر است: «درباره پدیده‌های آفریده شدهٔ خدا بیندیشید و درباره ذات خدا نیندیشید که هلاک می‌شوید».

هرگاه عقل بشری را با آن عظمتی که دارد در نظر بگیریم، می‌بینیم نهایت آنچه منتهی به کمال عقل می‌گردد، تنها این است که به شناختن عوارض برخی موجودات که از طرق حسّ و وجدان و تعقل درک می‌شوند، نایل می‌گردد. سپس از همین راه به شناختن منشأ آنها و دسترسی به کلّیاتی برای نوع ایشان، و احاطه به برخی از قواعد عارض شدن عوارضی بر آنها، موفق می‌شود، امّا دسترسی به کنه ماهیّتی از ماهیتها، امری است که نیروی عقل بشری هرگز به آن نمی‌رسد؛ زیرا شناختن ماهیّت مرکّبات فقط با شناختن ماهیّت اجزای ترکیبی آن است، و این اجزای ترکیبی (بعد از تجزیه) به بسیط صرف منتهی می‌شوند و بدیهی است که هیچ راهی برای حقیقت شناسی بسیط وجود ندارد و نهایت چیزی که ممکن است از آن شناخته شود تنها عوارض و آثار آن است.

بدیهی‌ترین و روشن‌ترین چیزها - مثلاً نور - را در نظر بگیر. کسانی که دربارهٔ آن مطالعات دقیقی کرده‌اند، احکام زیادی را برایش مقرّر نموده‌اند و در دانش ویژه‌ای آنها را توضیح داده‌اند، امّا هیچ محقق و اهل نظری نتوانسته بفهمد که نور چیست؟ نتوانسته ماهیّت معنی روشن کردن را شناسایی نماید و بلکه در این موارد او هم فقط چیزهایی را فهمیده است که هر شخص بینایی که دارای دو چشم است، آنها را می‌فهمد و بقیّه حقایق هم نیز بر همین قیاس است.

از اینها گذشته، خدا اساساً چنین نیازی را در انسان نیافریده است که او را به فهمیدن ماهیّت چیزی از موجودات وادارد، بلکه نیاز انسان تنها به شناختن عوارض خواص اشیاء می‌باشد و عقل بشری هرگاه سالم باشد، فقط از تحقیق نسبت این خواص به موارد اختصاصی خویش وکشف قوانینی که این نسبتها بر آنها بنا گردیده‌اند، احساس

---

۱. رسالة التوحید، ترجمهٔ نگارنده، صص ٦٥- ٧٠.

لذّت می‌کند. پس سرگرم شدن به شناختن ماهیّت اشیاء، هدر دادن وقت و بذل نیروی انسانی در مواردی است که برای آنها سوق نگردیده است.

انسان برای کسب آگاهی از روانش که از هر چیزی به او نزدیکتر است، دست به کار شده و خواسته است، برخی از عوارض روانش را، و اینکه عَرَض است یا جوهر؟، قبل از بدن وجود داشته یا بعد از بدن؟ و در بدن است یا مجرّد از بدن؟ شناسایی کند و همهٔ اینها صفاتی هستند که عقل به اثبات چیزی از آنها به طوری که اتفاق بر آن ممکن باشد، نایل نیامده است و تنها نتیجهٔ تلاش او این بوده که فهمیده است، روان آدمی موجودی است زنده و دارای شعور و اراده و بعد از آن، به کشف هر حقیقت ثابتی دسترسی پیدا کرده است. بالأخره به همان عوارضی بر می‌گردد که قبلا به طور بدیهی به آنها دسترسی پیدا کرده است، امّا کشف ماهیّت چیزی از اینها و بلکه کیفیّت اتصاف روان آدمی به برخی از صفاتش امری است که در نزد انسان مجهول است و راهی برای آگاهی از آن نمی‌یابد.

این است حال عقل آدمی نسبت به چیزی که از حیث وجود با او مساوی یا از او پایین‌تر است، بلکه شأن و حال عقل آدمی حتی در مورد کارهایی که تصوّر می‌شود از عقل صادر می‌شوند، مانند تفکّر و اندیشیدن و ارتباط آن با حرکت و مانند نطق و سخن گفتن، نیز بر همین منوال است.

بنابراین آیا شأن و حال عقل آدمی نسبت به آن وجود بالاتر از همه چیز باید چطور باشد؟ و آنگاه که نظر و اندیشهٔ خود را متوجّه یک وجود غیر متناهی و ازلی و ابدی نماید، هول و هراس او و بلکه بریدگی او به چه درجه‌ای خواهد رسید؟

بدیهی است که تفکّر و اندیشه در مخلوقات، انسان را به سوی منافع دنیوی هدایت می‌کند، و راه دل و جان را نیز به سوی شناخت کسی که این مخلوقات آثار آفرینش او هستند و انوار او در آنها تجلی یافته است، روشنایی می‌بخشد. همچنین راه را به سوی آگاهی از موصوف بودن او و به صفاتی که اگر چنین صفاتی را نمی‌داشت، هرگز این آثار با این همه نظم و هماهنگی از او ایجاد نمی‌گردیدند، روشن می‌دارد، و این که در مواردی نتایج اندیشه‌ها و دقّت در موجودات وارونه و مخالف یکدیگر می‌شوند (و در مقابل انبوه خدا پرستان و واقع گرایان، گروهی نیز مادّه پرست و پوچگرا می‌شوند) ناشی از گلاویز شدن و به هم آویختن حق و باطل است، و بر اثر کمک اندیشه‌ها به یکدیگر یا

تهاجم افکار نیرومند بر اندیشه‌های ناتوان، الزاماً حق پیروز و بر باطل غلبه خواهد کرد.

امّا تفکر در ذات آفریدگار، از یک طرف تلاشی است در جهت شناخت کنه و ماهیّت آفریدگار و چنین شناختی برای عقل آدمی محال است؛ زیرا دانستی که در بین این دو وجود رابطه‌ای وجود ندارد، و ترکیب نیز در ذات آفریدگار محال است. علاوه بر این از طرف دیگر، تفکّر در ذات آفریدگار، گردن کشیدن به سوی امری است که نیروی بشری به آن نمی‌رسد و چنین کاری هم بیهوده است هم خطرناک؛ بیهوده است چون تلاش برای نیل به امری است که وصول به آن امکان ندارد و خطرناک است چون منجر به خبط و خطا در اعتقاد می‌گردد؛ زیرا امری مرز ناپذیر، مرز بندی می‌شود و امری حصر ناپذیر محصور می‌گردد.

بدون تردید، این حدیث با توضیحی که دربارهٔ آن بیان نمودیم همچنانکه در مورد ذات آفریدگار، از حیث ذات صادق است، همچنین در مورد ذات آفریدگار، با موصوف بودن به صفاتش نیز صادق می‌باشد. پس نهی از تفکر و محال بودن کشف ماهیّت، شامل صفات آفریدگار نیز خواهد شد و دربارهٔ آگاهی از صفات خدا همین قدر کافی است که بدانیم آفریدگار به این صفات متصف می‌باشد، امّا غیر از این امری است که آفریدگار به علم خود اختصاص داده است و به هیچ وجه برای عقلهای ما امکان ندارد که به آن برسند و به همین جهت قرآن کریم و کتابهای آسمانی قبل از آن تنها دستور متوجّه کردن تفکّر و اندیشه در مخلوقات را آورده‌اند تا از این تفکّر و اندیشه راه نفوذ برای شناختن آفریدگار و صفات کمالیّه‌اش پیدا گردد، اما بحث از چگونگی اتصاف ذات پروردگار به این صفات، خارج از وظیفهٔ ماست.

پس آنچه ایمان بر ما واجب می‌گرداند، تنها این است که به طور یقین بدانیم که آفریدگار موجودی است که به هیچ یک از موجودات جهان هستی شباهت ندارد. ازلی، ابدی، زنده، دانا، دارای اراده و تواناست و در وجوب وجود و کمال صفات و آفرینش جهان خلقت تک و تنها است. همچنین به طور یقین بدانیم که آفریدگار گویا، شنوا و بیناست و آنچه لازمهٔ اینها است از صفاتی که شرع نام آنها را بر آفریدگار اطلاق نموده است.

امّا اینکه «صفات، زاید بر ذات آفریدگار هستند، و اینکه کلام صفتی است غیر از معنی کتابهای سماوی که علم خدا مشتمل بر آنها است و اینکه سمع و بصر غیر از علم به

شنیدنیها و دیدنیها است و مانند اینها» از اموری است که اهل بحث و نظر دربارهٔ آنها اختلاف پیدا کرده‌اند، و مذاهب در مورد آنها پراکنده شده‌اند. اینها مطالبی هستند، که وارد شدن در آنها جایز نیست؛ زیرا عقلهای بشری امکان وصول به آنها را ندارد و اقامهٔ دلیل بر بخشی از آنها با الفاظی که در شرع آمده‌اند ضعفی است در عقل و اقدامی است در جهت زیان رسانیدن به شرع؛ زیرا استعمال لغت منحصر در معنی حقیقی نیست و اگر هم منحصر در معنی حقیقی باشد، در وضع لغت، ماهیّت حقیقی وجودها مورد توجّه قرار نمی‌گیرد و اینها تنها راه و روش فیلسوفانی است که اگر در آن راه والاترین آنها هم گمراه نگشته باشد، هیچ گروهی در آن راه به امر قانع کننده‌ای رهنمون نشده است. پس کاری بر ما لازم نیست جز اینکه در حدودی که عقلهای ما در نهایت به آنها رسیده‌اند، توقف کنیم و این که از خدا مسألت نماییم گروهی از پیشینیان ما که وارد این بحثها شده‌اند، و به خدا و به رسالت پیامبران خدا هم ایمان داشته‌اند مورد مغفرت و آمرزش خدا واقع شوند».

فصل هشتم

کلام الله و رؤیت خدا

داغترین بحثهای علم کلام، بحث از کلام الله و اثبات قدیم بودن و غیر مخلوق بودن آن است و همان‌گونه که در فصل دولتی شدن مکتب[1] اعتزال در عصر مأمون و معتصم و واثق عباسی[2] در همین کتاب بیان نمودیم، جدال و کشمکش درباره همین مسأله، توفانهای آنچنان عظیمی از تفرق و منازعه و داوریهای خونین را براه انداخت، که (امیرالمؤمنین)ها خود سوار بر امواج آن توفانها راه دیار نامعلومی را می‌پیمودند و خشن‌ترین چهره‌های استبداد مکتبی در کنار انگیزاسیونهای[3] قرون وسطایی، خونهای پاک جمعی از علما، فقها و محدثین اسلام را به‌ناحق ریختند و گویا همین بحثهای داغ و خونین سبب پیدایش علم «کلام» و نام گذاری آن به علم «کلام» گردیده است.[4] با توجه به آنکه تفصیل این مباحث در صفحات قبل گذشت از تکرار آنها خودداری می‌شود و در اینجا مسأله مذکور تنها از جنبهٔ تحقیقی و استدلالی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

بر حسب تواتر یقین بخش، تمام پیامبران[5] خدا (صلوات الله علیهم) و خاتم پیامبران نیز ﷺ خدا را «متکلم» و دارای کلام معرفی کرده‌اند و تکلم و کلام را به او نسبت[6] داده‌اند و در این امر پیروان تمام ادیان جهان با هم متفق هستند. با این حال بعد از

---

۱. الشافعی، ابوزهره ص ۲۸؛ البدایه و النهایه ج ۱۰ ص ۳۴۶؛ ضحی الاسلام ج ۳ ص ۱۸٦.

۲. همان. ۳. همان.

۴. همان.

۵. شرح مقاصد، تفتازانی ج ۴ ص ۱۴۳؛ شرح مواقف ج ۸ ص ۹۱؛ شرح تهذیب الکلام، عبدالقادر مهاجر، ج ۲ ص ۱۴۰. ٦. همان.

انقراض عصر اصحاب در قرنهای بعدی، اهل نظر در رابطه با تکلم و کلام خدا دو قیاس متعارض را ارائه داده‌اند، و جوامع اسلامی، از حیث قبول یکی از آنها و ردّ دیگری به چهار گروه اشاعره، حشویه و حنابله، معتزله و کرامیه، تقسیم شده‌اند.

قیاس یکم:
صغری: کلام الله[1] صفت خداست.
کبری: هر چه صفت خدا باشد، قدیم و ازلی است.
نتیجه: پس کلام الله قدیم و ازلی است.

قیاس دوّم:
صغری: کلام الله از اجزای متعاقب همدیگر ترکیب شده است.
کبری: هر چه از اجزای متعاقب ترکیب شده باشد، حادث است.
نتیجه: پس کلام الله حادث است.

گروه اوّل و به عبارتی اشاعره[2] قیاس اوّل را صحیح دانسته، و صغرای قیاس دوّم یعنی «کلام الله، از اجزای متعاقب همدیگر ترکیب شده است» را رد کرده‌اند و گفته‌اند: کلام الله، کلام نفسی و معنوی خداست و مرکب از اجزای متعاقب همدیگر نیست.

گروه دوّم، یعنی حنابله و حشویه نیز قیاس اوّل را قبول کرده‌اند، امّا کبرای قیاس[3] دوّم، یعنی «هر چه از اجزای متعاقب همدیگر ترکیب شده باشد، حادث است» را ردّ کرده‌اند و گفته‌اند مرکب از اجزای متعاقب همدیگر حادث نیست، بلکه قدیم و ازلی است.

گروه سوّم[4]، یعنی «معتزله» قیاس دوّم را صحیح دانسته و صغرای قیاس اوّل، یعنی «کلام الله صفت خداست» را ردّ نموده‌اند و گفته‌اند کلام الله مخلوق خداست نه صفت خدا.

گروه چهارم و به عبارتی «کرامیه»[5] نیز قیاس دوّم را صحیح دانسته و کبرای قیاس اوّل، یعنی «هر چه صفت خدا باشد، قدیم است» را رد نموده‌اند و گفته‌اند برخی از صفات خدا قدیم نیستند. کرامیه کلام مرکب از حروف و کلمات را - با وجود اینکه

---

۱. شرح مواقف، جرجانی ج ۸ صص ۹۱-۹۲؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۱۴۵-۱۴۶.
۲. همان.
۳. همان.
۴. همان.
۵. همان.

حادث است - قائم به ذات خدا دانسته، ولی آن را «قول الله» نامیده‌اند و گفته‌اند «کلام الله» عبارت است از قدرت[1] خدا بر تکلّم که قدیم است».

از سوی دیگر چون نظریّه دوّم و چهارم «حنابله، حشویه و کرامیه» آشکارا باطل، و به قول علّامه تفتازانی[2] فاقد ارزش علمی هستند، اهل نظر از حیث بحث و بررسی غالباً آنها را از رده خارج کرده و فقط به بحث و بررسی نظریّه گروه اوّل و گروه سوّم یعنی اشاعره و معتزله پرداخته‌اند:

نظریه معتزله دربارهٔ کلام الله

معتزله گفته‌اند: «کلام الله» مخلوق خداست و صفت خدا نیست. چون طبق دلایل عقلی و نقلی زیر «کلام‌الله» ازلی نیست و حادث است و امر حادث و غیرازلی صفت خدا نخواهد بود.

أ. دلایل عقلی دال بر اینکه کلام الله ازلی نیست:

۱ - در کلام الله، امر و نهی و خبرهایی وجود دارند[3]، و در ازل - که کسی جز خدا وجود نداشته و حادثه‌ای روی نداده است - هیچ مخاطبی، برای امر و نهی و خبر وجود نداشته است، بنابراین امکان ندارد کلام الله ازلی باشد.

۲ - در کلام الله خبرهایی به صورت ماضی[4] بیان گردیده است. مانند «**إنّا ارسلنا**» و «**و قال موسی**» و «**فعصی فرعونُ**» و در ازل ماضی و گذشته امکان ندارد. بنابراین کلام‌الله ازلی نیست.

۳ - اگر کلام الله قدیم و ازلی می‌بود[5]، مانند علم نسبتش با جمیع متعلقات مساوی می‌بود و همان‌گونه که علم خدا به هر چه ممکن بوده متعلق گردیده، اگر کلام‌الله هم ازلی می‌بود عیناً همین حال را می‌داشت و چون حُسن و قبح شرعی است کلیّه فعلها هم متعلّق امر هم متعلق نهی می‌گردید و در نتیجه کلیّه فعلها هم واجب می‌بودند هم حرام و

---

۱. این معنی برای کلام الله هر چند در تاریخ بحث از کلام الله به نام کرامیه (که اقلیّت کم اهمیتی هستند.) درج شده، ولی چنان‌که در تحقیقهای آخر این بحث می‌بینیم، در دو قرن اخیر مورد تأیید و تحقیق واقع گشته است.

۲. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۱۴۶.

۳. شرح مواقف سیدشریف جرجانی ج ۸ صص ۹۶-۹۷؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۱۵۸-۱۶۱؛ تهذیب الکلام ج ۲ ص ۱۴۷.

۴. همان.

۵. همان.

چنین تضادی امکان‌پذیر نیست.

اشاعره، در پاسخ دلیل اوّل گفته‌اند: در کلام نفسی و معنوی وجود عقلی (مامور به) کافی است و وجود حسّی آن لازم نیست، وجود[1] عقلی آن هم بشرط اینکه به وجود بیاید و مکلّف گردد، شبیه این مثال: «از فرزندم - که در آینده به وجود می‌آید - می‌خواهم که تحصیلاتش را تا پایان تحصیلات عالی ادامه دهد».

در پاسخ دلیل دوّم هم گفته‌اند: کلام[2] خدا، در ازل به ماضی و حال متصف نمی‌شود، چون در ازل زمان[3] وجود ندارد و فقط در آینده آن هم بر حسب تعلقات و چگونگی زمانها، حال و ماضی و مستقبل مطرح می‌گردند.

در پاسخ دلیل سوّم هم گفته‌اند: یک امر قدیم و ازلی، اینکه امکان تعلّق به امور بی‌شماری داشته باشد، ممکن است به بعضی متعلّق گردد و به بعضی متعلّق نگردد مانند قدرت[4] با اینکه امکان تعلّق به امور بیشماری دارد تنها به برخی از آنها متعلّق می‌گردد.

ب. دلایل نقلی گروه معتزله بر ازلی نبودن کلام الله:

۱ - در آیه‌های ﴿وَ هٰذَا ذِکْرٌ مُبٰارَکٌ[5]﴾

﴿وَ أَنَّهُ لَذِکْرٌ لَکَ وَ لِقَوْمِکَ﴾[6]

کلام الله «ذکر» شمرده شده[7]، و مطابق آیه‌های

﴿وَ مٰا یَأْتِیهِمْ مِنْ ذِکْرٍ مِنَ الرَّحْمٰنِ مُحْدَثٍ﴾[8]

﴿مٰا یَأْتِیهِمْ مِنْ ذِکرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾[9]

ذکر محدث و حادث غیر ازلی[10] است پس کلام الله ازلی نیست.

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۱۵۲ و ۱۵۸-۱۵۹؛ شرح مواقف سیدشریف ج ۸ صص ۹۷-۹۸؛ و طوالع الانوار قاضی بیضاوی ص ۴۹۴. ۴. همان.

۵. انبیاء / ۵۰. ٦. زخرف / ۴۴.

۷. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۱۵۲ و ۱۵۸-۱۵۹؛ شرح مواقف سیدشریف ج ۸ صص ۹۷-۹۸؛ و طوالع الانوار قاضی بیضاوی ص ۴۹۴. ۸. شعراء / ۵.

۹. انبیاء / ۲.

۱۰. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۱۵۲ و ۱۵۸-۱۵۹؛ شرح مواقف سیدشریف ج ۸ صص ۹۷-۹۸؛ و طوالع الانوار قاضی بیضاوی ص ۴۹۴.

۲ - آیه ﴿أَنَّما اَمرُهُ إِذٰا أَرٰادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1] تصریح دارد به اینکه خدا بعد از آنکه وجود چیزی را اراده فرمود، می‌فرماید «کن» به وجود بیا! و فوراً آن چیز به وجود می‌آید. پس «کن» که بخشی از کلام[2] خداست بعد از اراده تحقق پیدا می‌کند پس حادث است و ازلی نیست.

۳ - آیه ﴿حَتّىٰ يَسْمَعَ كَلاٰمَ اللهِ﴾[3]

که دراین آیه کلام الله مسموع و شنیده شده توصیف شده و آنچه شنیده می‌شوند صدای حروف کلمات هستند و صدای حروف و کلمات قطعاً[4] حادث و به هیچ وجه قدیم و ازلی نیستند.

پاسخ استدلال به آیات این است، که آن آیه‌ها و امثال آنها دلالت دارند بر حدوث و غیر ازلی بودن کلام لفظی و حسی و آنچه صفت خداست کلام نفسی و معنوی است نه کلام لفظی و حسی.[5]

نظر اشاعره دربارهٔ کلام الله

متکلمین اشاعره که از هزار سال قبل سر نخ بحث‌های کلامی را در دست گرفته‌اند و خود را مسؤل صحنه‌های ابحاث کلامی دانسته‌اند، دربارهٔ «کلام الله» تحقیقات بسیار ارزنده و عمیقی را ارائه داده‌اند، که در این کتاب نمونهٔ تحقیقات چند نفر از بزرگ‌مردان صحنهٔ بحثهای کلامی را در این زمینه ارائه می‌دهیم:

۱ - امام الحرمین ابوالمعالی جوینی

۱ - امام الحرمین ابوالمعالی جوینی (م - ۴۷۸) در کتاب «الارشاد» دربارهٔ مطالبی مربوط به «کلام لله» نوشته است: «کلام نفسی با[6] عبارت آن (کلام

---

۱. یس / ۸۲.

۲. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۱۵۲ و ۱۵۸-۱۵۹؛ شرح مواقف سیدشریف ج ۸ صص ۹۷-۹۸؛ و طوالع الانوار قاضی بیضاوی ص ۴۹۴.

۳. توبه / ٦.

۴. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۱۵۲ و ۱۵۸-۱۵۹؛ شرح مواقف سیدشریف ج ۸ صص ۹۷-۹۸؛ و طوالع الانوار قاضی بیضاوی ص ۴۹۴.

۵. شرح مواقف، ج ۸، ص ۹۹.

٦. ابوالمعالی جوینی الارشاد: ص ۱۳۵. توجّه شود، اینکه ابوالمعالی مقروء راکلام خدا شمرده، مقصودش کلام لفظی به معنی گفته شدهٔ خداست و اشکالی در آن نیست، اما اینکه آن را صفت قائم به ذات خدا شمرده به کلی مشکل است؛ زیرا همان‌گونه که در آینده با اسناد و دلایل نشان می‌دهیم، مقروء وکلام لفظی به معنی گفته شده خدا اثر صفت قائم به ذات باری است نه قائم به ذات باری و نه قدیم.

لفظی) که به اصوات و حروف بیان می‌گردد این تفاوت را دارد، که کلام نفسی قدیم است و اصوات و حروف حادث هستند، و قرائت و مقروء با هم این تفاوت را دارند که «قرائت» قائم به ذات قاری و عبارت است از اصوات قاریان و نوای آنان - که صدا و آواز هر یکی با دیگری فرق دارد[۱] - و قرائت جزء اعمال مکلّفین است که در برخی از عبادات - مانند نماز - واجب و در بقیه اوقات مندوب است - و در صورت تحقق شرایط صحّت تلاوت - قاری به اجر و ثواب آن نایل می‌شود، امّا «مقروء» یعنی کلام باری تعالی، که صفت قدیم و قائم به ذات باری تعالی می‌باشد، و عبارتها بر آن دلالت دارند، به هیچ وجه در قاری حلول نمی‌یابد و به او قائم نیست.

کلام خداوند در مصحفها مکتوب، و در دلها و سینه‌ها حفظ می‌گردد، ولی در عین حال در مصحفها حلول نکرده و قائم به دلها و سینه‌ها نیست. به عبارت دیگر، کتابت و حفظ کردن حادث، ولی مکتوب[۲] و حفظ شده قدیم است.

۲ - امام محمّد ابوحامد غزالی

۱ - امام محمد ابوحامد غزالی در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» گفته است: «کلام باری تعالی در مصاحف نوشته می‌شود و در قلوب حفظ می‌گردد و با زبان تلاوت می‌شود، امّا کاغذ و مرکب و نوشتن حروف و اصوات و نواها حادث می‌باشند؛ زیرا اینها اجسام و اَعراض و اوصاف اجسام هستند، و اینکه می‌گوییم کلام خداوند در مصحفها مکتوب است، منظور ما از کلام، صفت قدیم خداست، و از این لازم نمی‌آید که عین قدیم در مصحف باشد. مثلاً کلمهٔ «نار = آتش» که در کتابی نوشته شده لازم نمی‌آید، که عین (نار = آتش) در آن کتاب[۳] حلول کرده باشد؛ زیرا اگر عین آتش در مصحف حلول کند، آن را می‌سوزاند، و اگر کسی به کلمهٔ (نار = آتش) تلفظ نماید، عین آتش با آن تماس پیدا کند، بی‌گمان زبانش خواهد سوخت. بنابراین عین (نار

---

۱. همان.　　　۲. همان.

۳. الاقتصاد فی الاعتقاد: امام غزالی صص ۱۴۵-۱۴۶ توجه شود فرمودهٔ امام غزالی این است که: «آتش سوزاننده مدلول علیه است و سؤال ما این است به چه نوع دلالتی مدلول علیه است. اگر به دلالت وضعی است قیاس و تمثیل صحیح نیست؛ زیرا صفت قائم به خدا مدلول علیه الفاظ قرآن به دلالت وضعی نمی‌باشد و اگر به دلالت عقلی و دلالت اثر بر مؤثر است، مثال صحیح نخواهد بود؛ زیرا دلالت لفظ آتش بر سوزاننده وضعی است.

= آتش) است که سوزاننده است و اصوات و حروف مقطّعهٔ (نون و الف و راء) بـر آن دلالت دارند. از این رو (نار محرق و آتش سوزاننده) مدلول علیه است نه دالّ و نه نفس دلالت. همچنین کلام قدیم[1] باری تعالی که قائم به ذات خدا می‌باشد مدلول است نـه دلالت کننده، و حروف عبارتند از دلالت کننده‌ها. شرع نیز برای دلالت کننده‌ها احترام بسیاری قایل است. بنابراین احترام مصحف[2] واجب است. چون بر صفت باری تعالی دلالت می‌کند.

۳ - امام فخر الدین رازی

۳ - امام فخر الدین رازی (م - ۶۰۶) در تفسیر کبیر به قیاسی اشاره کرده است که جمعی به استناد آن، حروف و کلمات و الفاظ قرآن را قدیم و ازلی شمرده‌اند. آن قیاس به این صورت است:

صغری: این حروف و کلمات و الفاظ قرآن، کلام الله هستند.

کبری: کلام الله قدیم است.

نتیجه: این حروف و کلمات و الفاظ قرآن قدیم هستند.

و برای اثبات صغرای این قیاس گفته‌اند: حروف و کلمات و الفاظ قـرآن کـلام الله هستند؛ زیرا

أ. به دلیل اینکه خدا می‌فرماید:

﴿وَ اِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾[3]

(ای پیامبر) اگر یکی از مشرکان (و کافرانی که به شما دستور جنگ با آنان داده شده است) از تو پناهندگی طلبید، او را پناه بده تا کلام خدا (یعنی آیات قرآن) را بشنود (و از پیامهای آن آگاه شود) و راجع به دین اسلام بیندیشد، اگر آیین اسلام را پذیرفت در ردیف شما قرار می‌گیرد، و اگر اسلام را نپذیرفت «**ثم ابلغه مأمنه**» پس از آن او را به محل امن (و منزل و مأوای قوم) خودش برسان».

بدیهی است آنچه شنیده می‌شود حروف و کلمات و الفاظ قرآن است.

ب.[4] به دلیل اینکه هرگاه شخصی قسم یاد کند که کلام الله را شنیده‌ام یا نشنیده‌ام،

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. توبه / ٦.

۴. تفسیر کبیر: امام رازی ج ۱ ص ۳۱ «کلام حادث قدیم» خود امام رازی با این نظر کاملاً مخالف است که حروف قدیم باشد و در مسأله دوازدهم که آن را به حشویه نسبت داده کاملاً آن را ردّ کرده است.

راست بودن سوگندش مربوط به شنیدن همین حروف و کلمات و الفاظ است.

ج. به صورت تواتر برای ما نقل کرده‌اند که پیامبر ﷺ فرموده است:

«إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ الْمَسْمُوعَ وَ الْمَتْلُوَّ هُوَ كَلَامُ اللهِ»

بی‌گمان همان قرآن شنیده شده و تلاوت شده کلام‌الله است.

برای اثبات کبرای این قیاس نیز گفته‌اند: «کلام الله به این دلیل قدیم است، که کلام صفت کمال است و عدمش نقص است. پس اگر کلام الله قدیم نباشد و حادث باشد، لازم می‌آید باری تعالی در ازل ناقص بوده و در آینده کامل گردیده است. چنین چیزی هم به اتفاق همهٔ مسلمین[1] باطل است.

امام رازی در ردّ این دلیل تنها این جمله را گفته که این استدلال یک چیز پنهان و مخفی است در مقابل بدیهیات آشکار. پس باطل است و از پاسخ منطقی و مشروح آن امتناع ورزیده است. با این همه به نظر نگارنده پاسخ منطقی و مشروح آن دلیل این است که آن قیاس «سفسطه» منطقی است؛ زیرا حدّ وسط «کلام الله» دو معنی دارد یکی صفت قائم به ذات باری تعالی که قدیم است و دیگری الفاظ و حروف و کلمات قرآن که حادث هستند و در این قیاس حدّ وسط به یک معنی در صغری و کبری ذکر نشده است. به عبارت دیگر حدّ وسط که شرط صحّت تمام قیاسهاست تکرار نشده است. چون «کلام الله» در صغری الفاظ قرآن است که حادث است و اثر صفت قدیم خداست در صورتی که «کلام الله» در کبری صفت قائم به ذات باری تعالی و قدیم است پس قیاس نامبرده سفسطه و به منزله همین سفسطه است: «غذای بچهٔ تو شیر است، و شیر دم و دندان و دو دست و دو پا دارد، پس غذای بچّهٔ تو، دم و دندان و دو دست و دو پا دارد!!».

هر چند امام رازی بعد از نقل این قیاس از ردّ منطقی آن صرف نظر می‌کند، ولی در پاراگراف بعدی و به هنگام بحث از چند فقره اطلاق کردن «کلام الله»، به ردّ منطقی آن قیاس اشاره می‌کند و می‌فرماید: «هرگاه «کلام الله» را بر آن حروف متوالی و صداهای متعاقب قرآن اطلاق نمودیم، مقصود این است که آن حروف و صداها الفاظی هستند دال بر صفتی که قائم به ذات باری تعالی است، و اطلاق «کلام الله» بر آن حروف و الفاظ مجاز است و علّت اینکه سوگند مذکور با شنیدن این حروف و کلمات راست است، این است

۱. همان.

که سوگندها همواره بر مبنای عرف تفسیر می‌گردند.

و هرگاه گفتیم «**كلامُ اللهِ قديمٌ**» فقط صفتی را منظور می‌نماییم که مدلول این الفاظ و عبارت است، و هرگاه گفتیم: «کلام الله معجزه پیامبر ﷺ است» منظور ما همین حروف و صداهاست که حادث هستند؛ زیرا اگر قدیم می‌بودند قبل از پیامبر ﷺ وجود می‌داشتند آنگاه چگونه معجزهٔ پیامبر به شمار می‌آمدند و هرگاه گفتیم: «کلام الله سوره‌ها و آیه‌هاست، باز همین حروف و الفاظ را منظور داشته‌ایم، همچنین هنگامی که کلمات کلام الله را به فصاحت و آیه‌هایش را به بلاغت توصیف نمودیم باز منظور همین حروف و الفاظ است».

امام فخرالدین[1] دربارهٔ حدوث کلمه و کلمات، برهان بسیار عمیق و تردیدبراندازی را اقامه می‌کند و می‌گوید: «کلام مرکب از کلمات است و کلمه وقتی تحقق می‌یابد که حرفهایش متوالی باشند، آنگاه اولی که رد می‌شود حادث[2] است «طبق قاعده کلامی و فلسفی که آنچه پذیرای عدم باشد، قطعاً حادث است و محال است قدیم باشد» و حرف دوّمی هم که تازه می‌آید و تازه تحقق می‌یابد بدیهی است که حادث است و مرکب از چند حادث خودش هم حادث است. پس تمام کلمات مرکب از حروف حادث هستند و کلام مرکب از کلمات حادث نیز حادث می‌باشند، و اگر کسی بگوید ترکیب کلمه از حروف ممکن است به گونه‌ای باشد که حروف یک دفعه به وجود بیایند نه به طور متوالی - مثلاً در یک کلمهٔ سه حرفی هر سه حرف در یک آن به وجود بیایند و در تحقق نسبت به یکدیگر متوالی نباشند، جواب این است، اگر هر سه حرف یک دفعه به وجود بیایند و این را هم می‌دانیم که از ترکیب سه حرف شش صورت محتمل است و هیچ مرجّحی هم وجود ندارد که یکی از آن صورتها به وجود بیاید، پس یکی از صورتها چگونه تحقق پیدا می‌کند؟ و اگر به صورت تعاقب تحقق[3] یابند پس حدوث آنها ثابت می‌شود..

علّامه تفتازانی و میرسید شریف جرجانی

علّامهٔ تفتازانی (م - ۷۹۳) و میرسید شریف جرجانی (م - ۸۱۸) مانند بقیه دانشمندان اشاعره معتقدند که «کلام الله مخلوق نیست» بلکه قدیم و ازلی است و بر اعتقاد خویش به این قیاس استدلال کرده‌اند:

---

۱. همان، ج ۱ ص ۳۰.

۲. همان.

۳. همان.

«باری تعالی متصف به کلام است، و هرگز به حادث و مخلوق متصف نمی‌شود. پس کلام باری تعالی حادث و مخلوق نیست، بلکه قدیم و ازلی است. برای اثبات بخش دوم این قیاس یعنی «باری تعالی هرگز به حادث و مخلوق متصف نمی‌شود» به اندازه‌ای براهین اقامه گردیده که به یکی از بدیهیات علم کلام درآمده است، و بر بخش اوّل این قیاس نیز دلایل عقلی و نقلی زیر اقامه شده است:

۱ - به این دلیل باری تعالی متصف به کلام است، چون وجود صفت کلام برای هر موجود زنده کمال[1] است و ضدّ آن نقص به شمار می‌آید و هر وصفی که کمال[2] به شمار آید و ثبوت آن برای خدا ممکن باشد، اعتقاد به اتصاف خدا[3] به آن واجب است، و ثبوت کلام برای خدا ممکن و بلامانع است؛ زیرا کلامی که خدا متصف به آن است، کلام لفظی و حسّی و مرکّب از حروف متوالی و صداهای متعاقب نیست، بلکه کلام نفسی و معنوی است و آن امری است واحد و ثابت و لایتغیّر، و با تغییر عبارتها و زبانها و تغییر زمانها و مکانها تغییر نمی‌یابد و برای تصویر کلام نفسی و معنوی گفته‌اند: «کسی که می‌خواهد فرمانی بدهد و از کاری نهی کند و مطلبی را گزارش نماید، در آن هنگام، آن معانی و مفاهیمی که در ذهن او وجود دارند، به هر زبانی و به هر عبارتی و در هر زمان و مکانی، قابل تعبیر هستند و جنس[4] کلّی آن مفاهیم ذهنی را «کلام نفسی و معنوی» و انواع آن را «امر نفسی و نهی نفسی و اخبار نفسی» می‌نامند، و یکایک آن الفاظ و عبارتهای متعدد و گوناگون و متفاوت که تعبیرهایی از آن مفاهیم ذهنی و علمی هستند «کلام لفظی و حسّی» نامیده می‌شوند و لفظ «کلام و قول» همانگونه که بر کلام لفظی اطلاق می‌شود بر کلام معنوی و نفسی نیز اطلاق می‌گردد، قرآن می‌فرماید:

﴿وَ يَقُولُونَ فی انفسهم﴾[5] اخطل نیز گفته است: **«ان الکلام لفی الفوءاد و ...»**

۲ - اتصاف به صفت کلام غیر از[6] ایجاد کلام است و خدا متکلّم است و دارای

---

۱. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۱۴۴؛ الفصل ابن حزم ج ۳ صص ۴-۱۴؛ نشأة الأشعریه - دکتر جلال محمد ص ۲۴۷ و شرح تهذیب الکلام شیخ عبدالقادر مهاجر ج ۲ ص ۱۴۱.

۲. همان. ۳. همان.

۴. شرح مقاصد ج ۴ صص ۱۴۹-۱۵۱؛ شرح مواقف میرسیدشریف جرجانی ج ۸ ص ۹۳.

۵. مجادله / ۸.

۶. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۱۴۷؛ شرح عقاید ص ۱۰۰؛ شرح مواقف سید شریف ج ۸ ص ۹۴.

صفت کلام است.

﴿و کَلَّم اللهُ مُوْسَى تَكْلِيماً﴾[۱]

﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ﴾[۲]

صفت کلام قایم به اوست، نه اینکه خدا کلام را ایجاد کرده است، زیرا کسیکه حرکتی را در جسمی بوجود آورد[۳] به آن کس نمی‌گویند متحرک، و چون کلام لفظی و حسّی مرکب از اجزای متعاقب، حادث است و اتصاف خدا به حادث محال است بنابراین کلامی که خدا به آن متصف و قدیم[۴] و ازلی و قایم به ذات خداست «کلام نفسی[۵] و معنوی» است.

نتیجهٔ تحقیقات متکلّمین اشاعره

نتیجهٔ تحقیقات متکلّمین اشاعره دربارهٔ ازلی بودن «کلام الله» این است که «کلام الله» ترکیبی است مشترک در بین دو معنی: یکی «کلام الله» نفسی و قدیم، که در آن، نسبت کلام به الله نسبت اتصافی است و به این معنی[۶] است که کلام، صفت خداست، و دیگری «کلام الله» لفظی و حادث است که در آن، نسبت کلام به الله نسبت مخلوقیّت است و به این معنی است که کلام، مخلوق[۷] خداست و خدا آن را در لوح المحفوظ یا جبریل یا پیامبر خلق کرده است. اشاعره که هر دو معنی را قبول دارند، در عین اینکه کلام الله لفظی را حادث و مخلوق خدا می‌دانند[۸] «کلام الله» نفسی و معنوی را قدیم و ازلی و صفت خدا می‌دانند، امّا معتزله از آنجایی که کلام الله نفسی و معنوی را قبول ندارند[۹] و کلام‌الله لفظی را حادث می‌دانند و اتصاف خدا را به حادث جایز نمی‌دانند، کلام‌الله را به هیچ وجه صفت خدا نمی‌دانند و گفته‌اند: «خدا متکلم است.

⇦ دربارهٔ تحقیق کلام نفسی، ر.ک: ابانه و لمع تالیف شیخ اشعری صص ۲۹-۳۳؛ کتاب نهایة الاقدام شهرستانی ص ۲۶۸.

۱. نساء / ۱۶۴.

۲. بقره / ۲۵۳.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

۶. شرح عقاید نسفیه تفتازانی ص ۱۰۶؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۱۴۵؛ شرح مواقف جرجانی ج ۸ صص ۹۳-۹۵.

۷. همان.

۸. همان.

۹. همان.

یعنی در محلهایی مانند لوح المحفوظ و جبرئیل و پیامبر، کلام را خلق کرده است و اشاعره که معتقد به هر دو معنی برای «کلام الله» هستند در عین اینکه «کلام لله» لفظی را حادث و مخلوق می‌دانند، بر جمله معروف رهبر مکتب سلفیه امام احمد «**القران کلام**[1] **الله غیرمخلوق**» وفادار مانده‌اند و قرآن تلاوت شده را وجود لفظی «کلام الله نفسی و ازلی» شمرده و گفته‌اند: «کلام الله[2] نفسی» هر چند قدیم و ازلی است باز در مصحفها نوشته می‌شود و در سینه‌ها حفظ می‌گردد، و با زبانها تلاوت می‌شود، و با گوشها شنیده[3] می‌شود؛ زیرا (کلام الله نفسی) مانند همهٔ حقایق دیگر چهار[4] نوع وجود دارد:

۱ - وجود عینی: «کلام الله نفسی و معنوی» که قدیم و ازلی و صفت خداست.

۲ - وجود لفظی: «کلام الله» تلاوت شده و شنیده شده.

۳ - وجود ذهنی: «کلام الله» حفظ شده در سینه‌ها.

۴ - وجود خطی: «کلام الله» نوشته شده در مصحفها.

وجود خطّی بر وجود لفظی و وجود لفظی بر وجود ذهنی و وجود ذهنی بر وجود[5] عینی دلالت می‌کند و هرگاه «قرآن» به وصفی متصف گردید که آن وصف لازمه قدیم بودن و ازلی بودن قرآن بود، مقصود از «قرآن» وجود عینی[6] قرآن است. یعنی کلام الله نفسی و معنوی «مانند قرآن غیر مخلوق است، قرآن قدیم است» و هرگاه «قرآن» به اوصافی متصف گردید که لازمهٔ مخلوق بودن و حادث بودن بودند، مقصود از قرآن وجود لفظی یا وجود خطّی یا وجود ذهنی قرآن است. مانند این[7] مثالها که: نصف قرآن را تلاوت نمودم. لمس قرآن برای افراد بی‌وضو و بی‌غسل جایز نیست. یک دهم قرآن را حفظ کردم و...، که در مثال اوّل مقصود الفاظ قرآن و در مثال دوّم اشکال و خطوط نوشته شده و در مثال سوّم صورتهای علمی[8] و ذهنی آیه‌ها است».

---

۱. همان.

۲. شرح عقاید نسفی تفتازانی ص ۹۸ (**والقران کلام الله غیرمخلوق**» و ص ۱۰۳ «**القران مکتوب فی مصاحفنا، محفوظ فی قلوبنا مقروء بالسنتنا...**».

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

۶. شرح عقاید نسفی تفتازانی ص ۱۰۴.

۷. همان.

۸. همان.

انتقاد آشکاری که بر این نظریه وارد می‌شود

به نظر نگارنده بنای تحقیق تفتازانی خالی از خلل نیست؛ زیرا وجود عینی هر امری مدلول وضعی وجود لفظی آن امر است و وجود لفظی قرآن آیه‌هایی است که تلفظ می‌شوند و مدلول وضعی آیه‌ها -که وجود عینی قرآن هستند- قائم به ذات خدا نیستند تا صفت خدا به شمار بیایند. پس قرآن همان‌گونه که برحسب وجود لفظی و ذهنی و خطی صفت خدا نیست، برحسب وجود عینی نیز صفت خدا نمی‌باشد همان‌گونه که نابغه اواخر قرن دوازده هجری اسماعیل گلنبوی (م - ۱۲۰۵) بر شرح جلال دوانی گفته است: «**ان المدلولات**[1] **الوضعیّة لالفاظ القرآن لا یمکن ان یقوم شیء منها بذاته تعالی**»[2] یعنی «مدلولات وضعی الفاظ قرآن هیچ کدام به گونه‌ای نیستند که قائم به ذات باری تعالی باشند».

بنابراین کلمات و کلامهای ترتیب یافته در علم محیط باری تعالی که مدلول وضعی الفاظ قرآن و کلام الله. نفسی باری تعالی به شمار می‌آیند، هر چند ازلی هستند، قائم به ذات باری تعالی نمی‌باشند و صفت حقیقی خدا نیستند و از صفات ثبوتیه ذاتیه به شمار نمی‌آیند.

علّامه جلال دوّانی

علّامه جلال دوّانی (م - ۹۰۹) ابتدا از طریق نقل اقوال دانشمندان به تجزیه و تحلیل اعتقاد شیخ اشعری دربارهٔ کلام الله می‌پردازد و پس از آن تفسیر و تبیین ابتکاری خود را دربارهٔ (کلام الله حقیقی) ارائه می‌دهد در مرحلهٔ اوّل می‌گوید: «عبارت شیخ اشعری که فرموده (**الکلامُ هو المعنی النفسی**)[3] برخی از دانشمندان گفته‌اند، منظور از (معنی) مدلول الفاظ است و به اعتقاد اشعری، معانی آیه‌ها کلام نفسی و قدیم هستند، امّا الفاظ و عبارات حقیقتاً (کلام الله)[4] نیستند. آنگاه این توجیه را مورد انتقاد قرار داده و گفته است: اگر الفاظ و عبارات حقیقتاً (کلام نباشند، پس کسی که بگوید ما بین الدفتین و آنچه در بین این دو جلد است (کلام الله) نیست، کافر به شمار نمی‌آید، و آنچه کلام الله حقیقی است، معارضه و تحدّی نسبت به او منتفی خواهد بود، و آنچه تلاوت می‌شود و در سینه‌ها

---

۱. حاشیه تحقیقی گلنبوی بر شرح عقاید جلال دوّانی ج ۲ ص ۲۳۴.

۲. همان.

۳. شرح عقاید جلال دوّانی ج ۲ صص ۲۳۳-۲۳۶.

۴. همان.

حفظ می‌گردد، کلام الله نخواهد[1] بود.

بنابراین لازم است کلمهٔ (معنی) را در عبارت اشعری به گونه‌ای تفسیر نمود که شامل مجموع لفظ و معنی گردد که قائم به ذات باری تعالی[2] می‌باشند و در مصحفها نوشته می‌شوند و با زبانها تلاوت می‌گردند و در سینه‌ها حفظ می‌گردند. پس در عین اینکه کتابت، قرائت و حفظ، حادث هستند مکتوب و مقروء و محفوظ قدیم[3] می‌باشند. البته برخی به کلّی منکر این تفسیر گشته‌اند؛ زیرا عبارت شیخ اشعری چنین است: «**کلامه تعالی معنی واحد بسیط[4] یتعلق بالاشیاء**» و الفاظ و عبارات اگر مشمول کلمه معنی هم بشوند، مشمول واحد و بسیط نمی‌شوند. به علاوه الفاظ و عبارات، اعراض سیّاله[5] (و بی قراری) هستند و محال است[6] قائم به ذات خدا باشند، و اینکه گفته‌اند[7] کسی که بگوید: «ما بین الدفتین کلام الله نیست کافر به شمار می‌آید، تنها هنگامی است که آن کس منظورش این باشد که ما بین الدفتین ساخته و پرداخته انسانها باشد و قرآن وحی الهی نباشد، امّا اگر منظور او این باشد که ما بین الدفتین صفت حقیقی و قائم به ذات باری تعالی نیست (بلکه اثر مستقیم صفت حقیقی قائم به ذات باری تعالی است) واقعیّتی را دست نشان کرده و حقی را گفته و هیچ اشکالی ندارد و اکثر اشاعره (به جز قاضی عضد[8]، محمد شهرستانی[9] و همفکرانشان) نیز همین عقیده را دارند.

جلال دوّانی در مرحلهٔ دوّم با ابراز نظریّهٔ ابتکاری خویش می‌گوید: «دربارهٔ کلام الله، ما هم تحقیقی[10] داریم که متوقف بر یک مقدمه است و آن این است که همهٔ ما انسانها دارای کلام نفسی می‌باشیم. یعنی جمله‌هایی را در ذهن خود ترتیب می‌دهیم و

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. همان.

۴. این عبارت عیناً در حاشیهٔ تحقیقی اسماعیل گلنبوی بر شرح عقاید جلال دوانی ج ۲ ص ۲۴۲ دیده می‌شود.

۵. أعراض سیّاله همان اعراض مارّ الذات هستند (مقابل قارّ الذّات). در اعراض سیّاله یا مارّ الذات تا جزئی منتفی نشود جزء دیگری به وجود نمی‌آید مانند زمان، حرکت، الفاظ، جمله‌ها و...

۶. حاشیه تحقیقی گلنبوی بر شرح عقاید عضدیه ج ۲ ص ۲۳۸.

۷. شرح عقاید عضدیه جلال دوّانی ج ۲ صص ۲۳۹- ۲۴۰.

۸. همان. ۹. همان.

۱۰. شرح عقاید عضدیه جلال دوّانی ج ۲ ص ۲۴۱.

برای القابه مخاطب آماده می‌کنیم. از طرف دیگر منشأ و مبدأ این ترتیب صفتی است قائم به ما[۱] و ضدّ بی نطقی[۲] است. یعنی جز انسان هیچ موجود زندهٔ مرئی آن را ندارد و حیوان ناطق تنها انسان است و این صفت از بدو تولد و به دنیا آمدن در ما آفریده شده است، هر چند در سال اوّل زندگی غیر فعال و بعدها نیز در حال خواب و برخی از شرایط راکد است. و آن صفت که مبدأ ترتیب کلامهای نفسی است و قائم به ماست «کلام حقیقی» ما می‌باشد و این صفت غیر از علم است؛ زیرا کلام دیگران در عین اینکه معلوم ما هستند کلام ما به شمار نمی‌آیند و نسبت آن به قدرت نیز نسبت سمع و بصر به علم است.

اینک بعد از بیان این مقدمه می‌گوییم: «باری تعالی نیز دارای کلام نفسی است و کلام الله نفسی نیز، همان کلمات، جملات و کلامهایی هستند که باری تعالی در علم ازلی خود به وسیله صفتی ازلی و قدیم و قائم به خود، آن کلمات و جملات و کلامها را به طور ایجابی و نه اختیاری ترتیب داده است و آن کلمات، جملات و کلامها، بر حسب وجود علمی مانند همه کلمات و جملات و کلامها بر حسب وجود در علم الله ازلی هستند، امّا تنها کلمات، جملات و کلامهایی کلام الله نفسی باری تعالی به شمار[۳] می‌آیند که باری تعالی خود و بدون واسطه آنها را با آن صفت ازلی و قدیم و قائم به خود ترتیب داده باشد.

از سوی دیگر در بین آن کلمات و جملات و کلامها بر حسب وجود علمی تعاقب وجود ندارد تا نشانهٔ حدوث آنها باشد. تعاقب موجود در بین آنها تنها بر حسب وجود خارجی است و برحسب این وجود کلام[۴] لفظی هستند (و حادث می‌باشند) نکتهٔ قابل توجه اینکه صفتی که مبدأ کلام الله نفسی است، همانگونه که در علم الله و در ازل کلام الله نفسی را ترتیب داده بعدها نیز به وسیله همان صفت، کلام الله لفظی را در خارج

---

۱. همان.

۲. جلال دوانی و بقیه علمای کلامی گفته‌اند: «آن صفت ضد اخرس یعنی لالی است»، ولی من این تعبیر را درست نمی‌دانم؛ زیرا اخرس و لال واجد صفتی است که مبدأ ترتیب کلام نفسی اوست، امّا آنچه از دیگران کم دارد این است که فاقد وسایل تبدیل کلام نفسی به کلام لفظی است. پس صفتی که مبدأ ترتیب کلام نفسی است، ضد بی نطقی و عجماواتی است نه ضد اخرس و لالی.

۳. شرح عقاید عضدیه ج ۲ ص ۲۴۳.

۴. همان.

ترتیب داده و به صورت قرآن نوشته شده و تلاوت شده و حفظ شده درآورده است. آن صفت مبدأ، کلام الله حقیقی و قائم به ذات باری تعالی و صفتی از صفات ثبوتیه و ذاتیهٔ باری تعالی است.

اسماعیل گلنبوی

نظر به اهمّیت موضوع، تبیین و توضیح محقق کم‌نظیر اسماعیل گلنبوی را درباره آن تحقیق ابتکاری جلال دوّانی بر تفصیل مطلب اضافه می‌نماییم. خلاصهٔ تبیین و توضیح اسماعیل گلنبوی از این قرار است که: «کلام الله» از راه اشتراک بر سه معنی اطلاق می‌شود:

أ. کلام الله نفسی، یعنی کلمات و جمله‌هایی که در ازل در علم محیط باری تعالی ترتیب و تنظیم گشته و آماده هستند که از طرف باری تعالی به فرشته‌ها و پیامبران القا گردند.

ب. کلام لفظی، که بر حسب وضع بر کلام الله نفسی دلالت می‌کنند.

ج. کلام الله وصفی و حقیقی که مبدأ و منشأ ترتیب دادن کلام نفسی و کلام لفظی هستند و ویژگیهای هر یک از آنها از این قرارند:

۱ – کلام الله نفسی ازلی است، امّا قائم به ذات باری تعالی نیست و اختصاصش به باری تعالی از این جهت است که اثر کلام الله وصفی و حقیقی اوست.

۲ – کلام لفظی نه ازلی است و نه قائم به ذات باری تعالی و اختصاصش به باری تعالی از این جهت است که اثر کلام الله وصفی حقیقی است. اختصاص کلام الله خطی و ذهنی به باری تعالی نیز از این جهت است که بر حسب وضع، کلام خطی بر کلام لفظی و کلام لفظی بر کلام ذهنی دلالت دارد، و کلام لفظی همانگونه که بر حسب وضع بر کلام نفسی دلالت دارد، بر حسب عقل بر کلام وصفی حقیقی باری تعالی دلالت دارد.

بنابراین توضیحات، کافر شمردن[1] کسیکه بگوید: «کلام لفظی یا خطی یا ذهنی تلاوت شده و نوشته شده و حفظ شده به هیچ وجه کلام الله نیستند، جای هیچ تردیدی نیست، امّا کسی که بگوید «کلام لفظی یا خطی یا ذهنی تلاوت شده و نوشته شده و

---

۱. شرح عقاید عضدیه جلال دوّانی ج ۲ صص ۲۴۵ و ۲۴۰؛ حاشیه گلنبوی بر شرح عقاید ج ۲ ص: ۲۴۴ گفته است: «آنچه از صفات حقیقیه باری تعالی است کلام الله است به معنی مبدأ ترتیب کلام‌الله نفسی نه خودِ کلام الله نفسی» (چون کلام الله نفسی هر چند قدیم است، ولی قایم به ذات باری تعالی نیست).

حفظ شده، هیچ‌کدام، کلام الله نیستند به این معنی که قائم به ذات خدا نیستند و وصف خدا به شمار نمی‌آیند و بلکه کلام الله لفظی، اثر کلام الله حقیقی و وصفی و کلام خطی دال بر کلام لفظی و کلام لفظی دال بر کلام ذهنی است به هیچ وجه کافر[1] شمرده نمی‌شود و بلکه مؤمن اهل تحقیق و مسلمان محقق به شمار می‌آید.

شیخ محمّد وسیم کردستانی

شیخ محمد وسیم کردستانی برادر شیخ عبدالقادر مهاجر در حاشیهٔ تقریب المرام با الهام گرفتن از تحقیق ابتکاری جلال دوّانی دربارهٔ تصویر و تحقیق کلام و کلام الله چنین می‌گوید:

«حروف و صداهایی[2] که به هنگام سخن گفتن یکی بعد از دیگری می‌آید، کیفیّتی است که در نتیجه تموج هوای جاری بر مخرج حرفها به وجود می‌آید و بدیهی است که آن حروف و صداها قائم به هوایی هستند که به آنها متکیّف گردیده و قائم به متکلّم نیستند و آنچه قائم به متکلم است یکی تکلّم به این حرفها و اخراج آنها در مخارجشان و دیگری صفتی است که مبدأ این تکلّم است. پس متکلم در میان انسانها کسانی[3] هستند که حرفها را در جسم دیگر که هواست ایجاد می‌کنند، به شرط اینکه در بین او و تموّج هوا واسطه‌ای نباشد؛ زیرا اگر کسی سنگی را به سنگی زد و صدایی پیدا شد، آن صدا به سنگها نسبت داده می‌شود نه به آن شخص.

بنابراین قول دانشمندانی که گفته‌اند: «متکلم کسی است که کلام[4] قائم به او باشد» اگر منظور آنان از کلام[5] حروف و صداها باشد، قول آنان قابل قبول نیست و اگر مرادشان تکلم یا مبدأ تکلم باشد، اشکالی در آن نیست.

بعد از این مقدمه می‌گوییم: همان‌گونه که مراد از بقیّه صفات ذاتی باری تعالی، یعنی قدرت و علم و اراده، مبدأها هستند نه تعلّق آنها و نه آثار آنها، همچنین مراد از کلام قدیم، مبدأ تکلم است نه آثاری که عبارت از حروف است و مراد از کلام نفسی قدیم نیز آن مبدأ تکلم است (همانگونه که جلال دوّانی به آن تصریح کرده است). صفت کلام به

---

۱. همان.

۲. تقریب المرام شرح تهذیب الکلام ج ۲ صص ۱۴۳-۱۴۴.

۳. همان.
۴. همان.

۵. حاشیه شیخ محمد وسیم کردستانی بر تقریب شرح تهذیب الکلام تفتازانی ج ۲ صص ۱۴۴-۱۴۵.

معنی مبدأ تکلم، مغایر بقیّه صفات است و تفاوت آن با غیر قدرت آشکار است و نسبت آن با قدرت نیز همان نسبت سمع و بصر است به علم و همانگونه که مشعر بودن آنها به علم، منافی مغایرت آنها با علم نیست، همچنین مبدأ بودن کلام برای حروف و اصوات و کلمات منافی مغایرت آن با قدرت نیست و کلام به معنی حروف و صداها هر چند قائم به متکلم نیست و قائم به هواست، باز به صورت حقیقی به متکلم نسبت داده می‌شود و می‌گویند: «این قول شافعی و آن قول رافعی است»؛ زیرا آن حروف و صداها در نتیجه انتقالات هوایی ایجاد می‌گردند که آثار افعال متکلم هستند که به واسطه مبدأ تکلّم -که صفت حقیقی متکلم است - تحقق پیدا کرده‌اند.

بنابراین هیچ اشکالی ندارد، که بگوییم: «همانگونه که باری تعالی کلام نفسی دارد (به معنی مبدأ تکلم)، همچنین کلام لفظیِ مرکب از حروف و صداها را هم دارد که از آن مبدأ قدیم به ذات خدا صادر شده‌اند، و آن کلام لفظی قائم به هوا و چیزهای دیگر است، با این تفاوت که تحقق کلام لفظی در انسانها نیاز قطعی به حلق و زبان و مخرجها دارد، امّا تحقق کلام لفظی برای خدا به هیچ چیزی نیاز ندارد. همان‌گونه که شنیدن و دیدن خدا به هیچ وسیله و ادات و ابزاری نیاز ندارد.

بنابراین همانگونه که ما انسانها صفاتی قائم به خود داریم، یعنی مبادی و این مبادی هم متعلقات و آثاری دارند، باری تعالی نیز صفاتی دارد قائم به او یعنی مبادی و آن مبادی متعلقات و آثاری دارند، با این تفاوت که مبادی، متعلقات و آثار صفات ما) عموماً حادث هستند، ولی نسبت[1] به باری تعالی مبادی قدیم و ازلی[2] هستند و آثار و متعلقات حادث می‌باشند. تفاوت دیگر اینکه آثار نسبت به ما، گاهی قائم به ما هستند (مانند تکلّم و اخراج حروف از مخارج آنها) و گاهی قائم به ما نیستند (مانند حروف و صداها که قائم به هوا می‌باشند) اما هیچ کدام از آن آثار نسبت به باری تعالی قائم به ذات او[3] نمی‌باشند.

مطلب بسیار مهّم این است که معانی الفاظ و عبارات، خواه معانی اولیه و خواه معانی ثانویه، فقط از این جهت کلام[4] بر آنها اطلاق می‌گردد که مدلولات کلام لفظی

---

۱. همان.

۲. حاشیه شیخ محمد وسیم کردستانی بر تقریب المرام شرح تهذیب الکلام ج ۲ ص ۱۴۴.

۳. همان.

۴. همان.

هستند بر حسب دلالت وضعی، و آن معانی هر چند کلام نفسی هم نامیده می‌شوند، با این حال قول به اینکه آن معانی صفتی است قدیم و قائم به ذات باری تعالی، عقل قطعاً آن را تجویز نمی‌کند؛ زیرا دلالت کلام لفظی بر کلام نفسی -که قدیم[1] و صفت حقیقی باری تعالی است - بدون تردید از قبیل دلالت اثر بر مؤثر است. مانند دلالت مقدور بر قدرت و مراد بر اراده.

سید محمد رشید رضا

سید محمد رشید رضا از برجسته‌ترین شاگردان شیخ محمد عبده و گردآورندهٔ تفسیر کم‌نظیر المنار و مؤلف کتاب وحی محمدی، در حاشیه رسالة التوحید، تألیف شیخ محمد عبده چنین تصویر و تحقیقی را از مطلق کلام و کلام الله ارائه داده و نوشته است:

«علم نیرو یا صفتی است که از راه کسب[2] و تلاش یا بدون کسب و تلاش معلوماتی را در عقل مکشوف و متجلّی می‌دارد و در عقل نیرو یا صفت دیگری نیز وجود دارد، که در معلومات حاصله تصرفاتی می‌کند و آنها را به صورتهایی درمی‌آورد که قابل آگاه کردن دیگران از آنها باشند، و به وسیله همین صفت است که انسان می‌تواند، هر چه بخواهد و هر اندازه بخواهد، دیگران را از معلومات خویش آگاه نماید. این صفت «صفت کلام» است.

آن دسته از محصولات صفت کلام که در ذهن قرار دارد و هنوز[3] در خارج تحقّق نیافته است، کلام نفسی نامیده می‌شود و قول و کلام و حدیث هم بر آن اطلاق می‌شود و کسی می‌گوید: «در دل خود می‌گفتیم که ...» یا «و دلم به من می‌گفت که...» و یا اینکه عمربن خطاب ﷺ روز سقیفه گفت: «**رَوَّزت[4] فی نفسی کلاماً** یعنی در دل خود سخنی را مرتب و آماده کرده بودم» و آنچه عملاً موجب افاده و اعلام و آگاهی است، مانند

---

۱. همان.

۲. حاشیه سید محمد رشید رضا بر رسالة التوحید شیخ محمد عبده صص ۴۵-۴۶. در کتاب تجرید علّامه قوشجی که نصیرالدین توسی بر آن شرح نگاشته است «شرح تجرید» در متن با این عبارت مطلب بیان گردید «**و عمومیّة قدرته یدل علی ثبوت‌الکلام النفسی و هو مدلول الکلام اللفظیّ**» شرح‌تجرید ص ۳۲۹.

۳. همان.

۴. تفتازانی در شرح عقاید نسفیه ص ۹۳ عبارت را چنین نقل کرده است: «**انی رَوَّزت فی نفسی مقالة**» و ترویز قول و کلام و سخن سنجیدن آن است.

سخن گفتن، نوشتن و...، و متوجه کسانی می‌گردد که منظور آگاه کردن آنان است، آن را کلام لفظی می‌نامند.

عین همین تصوّر و تصویر[۱] دربارهٔ کلام الله نیز صحیح است، امّا با توجه به این مطلب که همانگونه که لفظ علم که برای علم محدود و ناقص بشری وضع شده، از راه مجاز و استعاره برای علم محیط و حضوری باری تعالی نیز استعمال می‌گردد، لفظ کلام نیز را از راه مجاز و استعاره، برای شأنی از شؤون باری تعالی به کار می‌برند که آن شأن، مبدأ وحی و منشأ آگاه کردن فرشتگان و پیامبران از بعضی از معلومات باری تعالی است و اینکه گفته‌اند: «خدا دارای کلامی است که قائم به او و صفت او به شمار می‌رود»، مقصود همان شأنی است که مبدأ وحی و منشأ آگاه کردن فرشتگان و پیامبران است، و آنچه را به فرشتگان و پیامبران وحی می‌نماید، باز کلام الله نامیده می‌شود و چون به جای لفظ کلام که برای کلامهای بشری به کار می‌رود، در زبانهای[۲] بشری لفظی وجود ندارد که برای آن دو نوع کلام الله مناسب باشد، ناچار همان لفظ را برای آن دو نوع کلام الله هم به کار برده‌ایم، امّا با ایمان و اعتقاد قطعی به اینکه کلام الله از هر نوع مشابهت به کلام انسانها منزه است همان گونه که علم و قدرت و اراده و حیات باری تعالی از هر نوع مشابهت با صفات بندگانش منزه است. «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ».

بنابراین این کلام الله صفت ذاتی باری تعالی و قائم به اوست و متعلق به هر چیزی است که در علم الله وجود دارد. به همین جهت است که همانگونه که علم الله غیرمتناهی است، کلام و کلمات الله هم غیرمتناهی می‌باشد[۳]. «اگر همهٔ درختانی که روی زمین هستند، قلم شوند، و دریا برای آن مرکب شود و هفت دریا کمک این دریا شود، باز کلمات الله پایان‌پذیر نخواهد بود[۴]».

دانشمند گرانمایه و محقق مرحوم سید محمد رشید رضا در بیانات خویش به طور اجمال به دو نکته بسیار جالب اشاره کرده که مایلم آنها را همراه شرح و مثال و به گونه مفصّل بازگو نمایم.

«۱ - هرگاه یکی از اشخاصی که گفته‌هایشان ارزشمند است، مانند پیامبران

---

۱. حاشیه سید محمد رشید رضا بر رسالة التوحید شیخ محمد عبده ص ۴۵.

۲. همان. ۳. همان.

۴. لقمان / ۲۷.

(علیهم‌الصلاة والسلام)، پیشوایان دینی ﷺ، حکما، شعرا و ادبا، در نتیجه تصرّفات کلام نفسی مبدأ، صورتهایی را در ذهن ترتیب داد (کلام نفسی) و آن صورتها را به خارج ذهن صادر نمود و (کلام لفظی) به وجود آمد، نظر به اینکه آن کلام لفظی محصول تصرّفات کلام نفسی مبدأ و مصنوع خاص او می‌باشد، هر کسی آن کلام لفظی را در هر زمانی بر زبان بیاورد یا با قلم بنویسد یا آن را حفظ کند، نسبت آن کلام لفظی با ایجاد کنندهٔ اوّلیش کاملاً محفوظ است و بیش از هزار سال است که همه می‌گویند: «**لاٰ یُؤْمِنُ أَحَدَکُمْ حَتّٰی یُحِبَ لِأَخِیهِ مٰا یُحِبُّ لِنَفْسِهِ**» حدیث پیامبر است و «**مَنْ سَرَّهُ بُحْبُوحَةُ الْجَنَّةِ فَلْیَلْزَمِ الْجَمٰاعَةَ**» کلام عمر بن خطاب ﷺ است و «**اَلدُّنْیا طٰالِبٌ لَهٰارَبُهٰا وَ هٰارِبٌ لِطٰالِبِهٰا**» کلام علی بن ابی طالب علیه‌السلام است.

و با توجّه به آن نمونه‌ها و مثالها پس بیان یک واقعیّت عینی است اینکه می‌گوئیم «از بِسم اللهِ آغاز سورهٔ فاتحه تا کلمهٔ «الناسِ» پایان سورهٔ الناس» عموم کلمات و حروف وآیه‌ها و سوره‌ها کلام خدا هستند و حقیقتاً کلام الله نامیده می‌شود، و هر کسی در هر زمانی آنها را تلفظ نماید یا آنها را بنویسد یا حفظ کند، کلام الله بودن آنها باقی و پایدار است.

۲ - شرایط مادّیی را که برای تحقق کلام بشری لازم شمرده‌اند، نه تنها وجود آنها برای تحقق کلام الله لازم نیست، بلکه وجود آنها حتی برای تحقق کلام بشری هم الزامی نیست؛ زیرا در این اواخر جامعه بشری از راه پیشرفت اختراعات موفق گردیده است که آنچه در دل دارند به شیوهٔ بسیار سریع، مخفی و خصوصی به اطلاع کسانی برسانند که هزاران کیلومتر از آنها دورند. یعنی همان وسایل بی‌سیم و تلگراف و... و بدیهی است هر چه مفاهیم ذهنی کسی را به اطلاع دیگران برساند کلام نامیده می‌شود و این ظاهرترین مثالی است که برای وحی گفته می‌شود. البته با تکرار این جمله که کلام الله از مشابهٔ کلام انسانها به کلّی منزه است و بعداً به اختراع وسیلهٔ دیگری به نام رادیو (که ما عربها آن را مِذیاع می‌نامیم) موفق شده‌اند که حروف، کلمات و صداها را از کشوری به کشور دیگر می‌برد» پایان بحث عمیق دانشمند محقق سید محمد رضا رشید.

ملّا محمّد باقر مدرس مریوانی

(استادِ نگارنده) ملا محمد باقر مدرّس مریوانی (م -۱۳۵۰) شمسی در رساله‌های کلامیّه و به ویژه در تألیف ارزنده کلامیش «**الألطاف الألهیّه شرح**

الدّرر الجلالیّه» در تبیین اقسام کلام الله و مشخص کردن آن قسم از کلام الله که قائم به ذات خدا و قدیم است و صفت ذاتی و حقیقی باری تعالی است تحقیق کم‌نظیری را ارائه داده و گفته است: هنگامی که این جمله را شنیدیم: «**تکلّم زید ان الله خالق**» زید گفت: حقّاً خدا آفریدگارست، شش فقره کلام تحقق یافته است:

۱ - کلام نفسی[1] (به معنی گویای نفسی)

۲ - کلام نفسی (به معنی گویا بودن نفسی)

۳ - کلام نفسی (به معنی گفته شدهٔ نفسی)

۴ - کلام لفظی (به معنی گویای لفظی)

۵ - کلام لفظی (به معنی گویا بودن لفظی)

۶ - کلام لفظی (به معنی گفته شدهٔ لفظی).

توضیح آن اقسام ششگانه در مثال مذکور به این صورت است:

کلام نفسی به معنی گویای نفسی، صفتی است قائم به زید و همزمان[2] با ایجاد زید ایجاد گردیده است و هنگامی که جهت ترتیب دادن صورت معقول و ذهنی آن جمله متوجّه صورتهای ذهنی می‌شود (و همین توجّه را گویا بودن نفسی می‌نامند) صورت معقول و ذهنی جملهٔ «**ان الله خالقٌ**» را ایجاد می‌نماید (و صورت معقول و ذهنی این جمله را کلام نفسی به معنی گفته شدهٔ نفسی می‌نامند) و زید خواسته است آن صورت معقول و ذهنی را به اطلاع کسی[3] برساند صفت کلام لفظی به معنی گویایی لفظی را متوجه حرفهای کلمات ترتّب یافته آن جمله می‌نماید (و همین توجّه کردن را کلام لفظی به معنی گویا بودن لفظی می‌نامند) و از توجه کلام لفظی به معنی گویایی به آن حرفها و کلمه‌های ترتب[4] یافته، جملهٔ ملفوظ «**ان الله خالق**» به وجود می‌آید که این[5] جمله راکلام لفظی به معنی گفته شده لفظی می‌نامند.

اینک برای تصویر آن شش فقره کلام دربارهٔ باری تعالی می‌گوییم: از شنیدن این آیه که خدا به پیامبرش فرموده: ﴿**وَ اِنَّکَ لَعَلیٰ خُلُقٍ عظیم**﴾[6] وجود شش فقره کلام استنباط

---

۱. الالطاف الالهیه شرح الدرر الجلالیه، استاد ملا محمد باقر مدرس مریوانی ج ۱ ص ۳۲۷ و ج ۲ صص ۲۳۲-۲۳۳ و ۲۷۹.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

۶. القلم / ۴.

می‌شود:

در مرحلهٔ اوّل وجود کلام نفسی (به معنی گویایی نفسی)[۱] که صفتی از صفات حقیقی باری تعالی و قائم به ذات اوست و مبدأ و منشأ کلامهای نفسی دیگر می‌باشد، و به وسیله متوجه کردن همین صفت مبدأ به اجزای وجود علمی آن آیه و مرتب نمودن آن اجزا (که این متوجه کردن صفت مبدأ به آن اجزا و مرتب نمودن آنها را کلام نفسی (به معنی گویا بودن نفسی می‌نامند) صورت مرتب شدهٔ علمی آن آیه (که آیه نفسی به معنی گفته شدهٔ نفسی می‌باشد) حاصل می‌گردد.

در مرحله دوّم: هنگامی که خدا[۲] خواسته صورت مرتب شدهٔ علمی آن آیه را به اطلاع پیامبر ﷺ برساند، کلام لفظی مبدأ گویایی لفظی که از صفات حقیقی باری تعالی و قائم به ذات اوست متوجه اجزای لفظی آن آیه گردیده (و همین توجّه کلام لفظی به معنی گویایی به آن اجزا، کلام لفظی (به معنی گویا بودن لفظی است) و عین عبارت ملفوظ آن آیه که کلام لفظی (به معنی گفته شدهٔ لفظی است) به وجود آمده است بقیّه آیه‌ها و سوره‌های قرآن نیز بر همین قیاس است.

توجّه به این نکته بسیار مهم است که هر شش فقره کلامهای انسان حادث هستند؛ با این تفاوت که کلام نفسی یا لفظی به معنی گویایی صفت انسانها و قائم به آنها می‌باشند و کلام لفظی به معنی گفته شده صفت هوا و قائم به هوا هستند، و از شش فقره کلام‌های باری تعالی سه فقره کلام نفسی قدیم و ازلی هستند، با این تفاوت که کلام نفسی به معنی گویایی نفسی، صفت حقیقی و قایم به ذات باری[۳] تعالی است و کلام نفسی به معنی گویا بودن نفسی و کلام نفسی به معنی گفته شدهٔ نفسی، هر چند قدیم و ازلی هستند و صدور آنها از باری تعالی ایجابی است نه اختیاری، ولی صفت حقیقی و قایم به ذات باری تعالی نیستند و کلام لفظی باری تعالی به معنی گویایی لفظی، نیز صفت حقیقی و قائم به ذات باری تعالی است امّا کلام لفظی به معنی متوجّه کردن صفت گویایی لفظی به حروف و کلمات و مرتب نمودن آنها و همچنین کلام لفظی به معنی حروف و کلمه و کلامهای به وجود آمده و ملفوظ حادث هستند و کلام الله لفظی به معنی گفته شده لفظی باری تعالی یعنی حروف و صداها صفت هوا هستند و محصول صفت گویایی لفظی خاص باری

---

۱. الالطاف الالهیه: همان. ۲. همان.

۳. همان.

تعالی می‌باشند.

نکتهٔ قابل توجه دیگر این است که کلام به طور اطلاق ضدّ خرس و لالی نیست؛ چون اخرس و بچه‌ها قبل از تکلّم کلام نفسی دارند. پس آنچه ضد خرس است کلام لفظی است و ضد کلام به طور اطلاق بی‌نطقی و غیرناطقی است و از این جاست که دانشمندان قدیم یونان انسان را به «حیوان ناطق و زنده گویا» تعریف کرده‌اند.

محلّ اختلاف و اتّفاق معتزله و اشاعره

پیروان مکتب اعتزال از آن شش فقره کلام مذکور تنها فقرهٔ ششم یعنی کلام لفظی به معنی گفته شده را قبول دارند و آن را حادث و مخلوق در جسمی مانند لوح المحفوظ یا مخلوق در جبرئیل و پیامبر می‌دانند و می‌گویند «الله متکلّمٌ» یعنی خدا حروف و اصوات و کلمات را در جسمی یا...، خلق کرده است. اینک ترجمهٔ عین عبارت قاضی عضد در مواقف دربارهٔ محلّ اتفاق و محلّ اختلاف معتزله و اشاعره که می‌فرماید: «این را بدانید[1]، آنچه را که معتزله گفته‌اند که کلام الله خلق کردن اصوات و حروف می‌باشد، و اصوات و حروف حادث هستند و به غیر خدا قائم می‌باشند، ما (اشاعره) نیز به آن معتقد هستیم و در این باره هیچ نزاعی در بین ما و آنان وجود ندارد، امّا مطلبی که ما به آن معتقد هستیم یعنی کلام نفسی که صفتی است مغایر صفات دیگر باری تعالی و خدا بدان متصف است، معتزله منکر ثبوت آن هستند و اگر آن را قبول می‌داشتند قدیم بودن آن را نفی نمی‌کردند. پس محلّ نزاع ما و آنان نفی و اثبات کلام نفسی[2] است». در شرح مقاصد[3] و عقاید ملا جلال دوّانی[4] نیز به این محلّ اختلاف و اتفاق تصریح شده است.

رؤیت باری تعالی

یکی دیگر از مباحث داغ و بحث‌انگیز علم کلام مسألهٔ امکان رؤیت باری تعالی در این جهان و جهان دیگر است. این است که در این مسأله نیز اشاعره و معتزله با یکدیگر به بحث و جدال پرداخته و دلایل عقلی و نقلی را به نفع خویش و زیان طرف مقابل اقامه

---

۱. شرح مواقف، ج ۸ ص ۹۵.
۲. همان.
۳. شرح مقاصد ج ۴ ص ۱۴۶.
۴. شرح عقاید جلال دوّانی ص ۲۳۳ از ج ۲.

نموده‌اند. در اینجا قبل از آغاز بحث و جدال، محلّ اختلاف و اتفاق آنان را در این مسأله بیان می‌کنیم:

«در امر رؤیت باری تعالی[۱]، به این معنی که باری تعالی به طور تامّ علمی برای بندگانش مکشوف شود، کسی مخالف اشاعره نیست؛ همان‌گونه که در امتناع رؤیت باری تعالی به این معنی که باری تعالی در برابر بیننده قرار گیرد و صورتی از او در چشم بیننده ترسیم گردد یا شعاع خارج از چشم بیننده به او متصل شود، اشاعره نیز مخالف[۲] هیچ‌کسی نیستند و آنچه به عنوان محلّ اختلاف باقی می‌ماند این است که ما، پس از آنکه از راه توصیف و تعریف، یک نوع آگاهی نسبت به «آفتاب» پیدا کردیم و پس از نگاهی به آن چشمان خود را فرو ببندیم، در همین حال نیز یک آگاهی دیگری داریم، آنگاه چشمان خود را باز کرده[۳] و مجدّداً به آفتاب نگاه می‌کنیم و در حال نگاه کردن هم یک آگاهی دیگری داریم که از دو آگاهی قبلی بسی روشن‌تر و بالاتر است و این آگاهی سوّمی و آخری را «رؤیت» می‌نامیم و بدیهی است که رؤیت به این معنی و به طور عادی و در این جهان محسوس و محدود مادّی تنها متعلق به چیزی است که در «جهت» و «مکان» باشد و در برابر بیننده قرار گیرد.

مطلب جای بحث و جدال این[۴] است که آیا برحسب عقل امکان دارد و برحسب شرع جایز است؟ شرطِ جهت و مکان و بدون تمام شرایطی که خدا از آن منزّه است، یک چنین آگاهی و در چنین درجهٔ والایی، به ذات خدا متعلّق گردد؟ اشاعره پاسخ این سؤال را مثبت و معتزله پاسخ آن را منفی دانسته‌اند.[۵]

نظریه معتزله دربارهٔ رؤیت باری تعالی

معتزله در اثبات نظریهٔ خود یک رشته دلایل عقلی و نقلی را بر عدم امکان و عدم جواز رؤیت باری تعالی اقامه کرده‌اند. به این صورت که

أ. دلایل عقلی:

۱ - اگر باری تعالی مرئی می‌بود و رؤیت به او

---

۱. شرح مواقف سید شریف جرجانی ج ۸ ص ۱۱۵؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۱۸۱؛ تقریب المرام شرح تهذیب الکلام شیخ عبدالقادر مهاجر ج ۲ صص ۱۵۱-۱۵۴. در شرح مواقف همان جلد و همان صفحه به نقل از آمِدی، رؤیت باری تعالی را در این جهان و در جهان دیگر در نظر اشاعره جایز و ممکن شمرده است. قاضی بیضاوی نیز در طوالع الانوار ص ۵۰۱ بر همین رأی است.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

متعلّق[1] می‌گردید، لازم بود، در مقابل بیننده قرار گیرد و مانند جواهر یا اعراض در جهتی واقع گردد، ولی چنین امری محال است. پس رؤیت باری تعالی محال[2] و غیرممکن است.

اشاعره در ردّ این دلیل گفته‌اند: «برای تحقق رؤیت، لازم نیست مرئی در طرف مقابل واقع شود؛ زیرا رؤیت چیزی نیست جز مکشوف شدنِ تامّ و علمی و ادراک در درجهٔ بالا، و خدا به قدرت بی‌نهایت خود هرگاه بخواهد[3] برای هر کسی و متعلق به هر امری که بخواهد می‌تواند، آن را بیافریند».

۲ - رؤیت یا به وسیلهٔ خروج شعاعی از[4] چشم بیننده و تابیدن آن به موجود مرئی تحقق می‌یابد، یا از راه ترسیم صورت موجود مرئی در حدقهٔ چشم بیننده به وجود می‌آید و هر دو صورت نسبت به باری تعالی محال است. اشاعره در ردّ این دلیل نیز گفته‌اند: «خروج شعاع و ترسیم صورت و ...، شرائط عادی هستند و در برابر قدرت عادت‌شکن[5] باری تعالی هیچ گونه تأثیری ندارد».

۳ - اگر رؤیت باری تعالی ممکن و جایز می‌بود، آن رؤیت باید همیشه، چه در این دنیا و چه در جهان دیگر، برای هر چشم سالمی تحقق یافته و همیشه باقی بماند؛ زیرا برای رؤیت موجود غیر مادّی، فقط دو شرط لازم است: یکی سلامتی چشم و دیگری جواز رؤیت، و شرایط دیگر از قبیل[6] مقابل بودن و رفع موانع مانند ریزی فوق‌العاده، لطافت، نزدیکی زیاد، دوری بسیار، وجود پردهٔ فاصل، لزوم احاطهٔ نور و روشنایی به موجود مرئی عموماً شرایط رؤیت موجودهای مادّی هستند و اگر با وجود تحقق تمام شرایط رؤیت باری تعالی در این جهان او را رؤیت نکنیم، پس باید ممکن و جایز بدانیم که چند کوه بزرگ جلو چشم ماست و ما آنها[7] را نمی‌بینیم و چنین مطلبی برای هیچ کسی قابل قبول نیست.

اشاعره در ردّ این استدلال گفته‌اند: «اگر منظور[8] این است که از این دلیل لازم

---

۱. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۱۹۶-۱۹۹؛ شرح مواقف سید شریف جرجانی ج ۸ صص ۱۳۹ و ۱۳۵؛ طوالع الانوار - قاضی بیضاوی ص ۵۰۶.
۲. همان.
۳. همان.
۴. همان.
۵. همان.
۶. همان.
۷. همان.
۸. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۱۹۹-۲۰۰؛ شرح مواقف سید شریف جرجانی ج ۸ صص ۱۳۷-۱۳۸.

می آید که عقلاً ممکن باشد کوهی در جلو چشم ما باشد و ما آن را نبینیم. هیچ دلیلی بر بطلان چنین امری نیست؛ زیرا همان گونه که عقلاً ممکن است کوهی از یاقوت و دریایی از جیوه وجود داشته باشد، همچنین عقلاً ممکن است کوهی جلو چشم ما باشد و ما آن را نبینیم، واگر منظور این است که از این دلیل لازم می آید که فعلاً و حالاً کوهی جلو چشم ما باشد و ما آن را نبینیم، به هیچ وجه از آن دلیل چنین چیزی[1] لازم نمی آید. به علاوه رؤیت امور مادّی و غیرمادّی، ممکن است از حیث ماهیّت با هم متفاوت باشند. بنابراین شروط[2] و لوازم آنها هم فرق می کند.

ب. دلایل سمعی:

۱ - خدا فرموده است **﴿لاٰ تُدْرِکُهُ الابْصٰار وَ هُوَ یُدْرِک الابصار و هُوَ اللّطیف الخبیر﴾**[3]

چشمها او را درنمی یابند و او چشمها را درمی یابد و او دقیق و آگاه است (از همهٔ ریزه کاریها و خبرها آگاه است).

در این آیه «ادراک» به معنی[4] رؤیت یا لازم رؤیت است. به گونه‌ای که ثبوت یکی از آنها و انتفای دیگری امکان ندارد، و جمع معرف به الف و لام هم مفید عموم افراد است که در صورت نبودن مانع، عموم افراد مستلزم عموم زمانها و مکانها هم می‌باشد و به علاوه چون در مقام مدح و ثنا گفته شده «چشمها او را ادراک نمی‌کنند»، پس نقیض آن[5] یعنی (ادراک باری تعالی با چشمها) نقص به شمار می آید و نسبت به باری تعالی جایز نیست.

در ردّ این استدلال گفته‌اند، به فرض عمومیّت (الابصار) عمومیّت زمانها و مکانها را نمی‌پذیریم و برای جمع بین دلیلها می‌گوییم این آیه بر انتفای رؤیت در این جهان دلالت[6] دارد.

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. انعام / ۱۰۳.

۴. شرح عقاید عضدیه جلال دوّانی ج ۲ صص ۱۷۸-۱۷۹؛ شرح مقاصد ج ۴ صص ۲۰۱ و ۲۰۴؛ شرح مواقف ج ۸ صص ۱۳۹-۱۴۰؛ درر الجلالیه استاد ملا محمد باقر ج ۲ ص ۳۱۷.

۵. همان. ۶. همان.

۲ - خدا به موسی فرمود: ﴿لَنْ تَرانِي﴾[۱]
یعنی هرگز مرا نمی‌بینی.
و «لَنْ» اگر برای تأبید[۲] باشد، نصّ است در انتفای رؤیت و اگر برای تأکید باشد، ظاهر است در انتفای رؤیت. پس در هر حال موسی علیه‌السلام خدا را رؤیت نکرده و در صورتی که موسی خدا را رؤیت نکرده باشد، اجماع بر این است که دیگران خدا را[۳] رؤیت نمی‌کنند.
برخی در ردّ این استدلال گفته‌اند: استعمال لن برای تأبید از پیشوایان زبان و فرهنگ عرب نقل نشده است و به فرض ثبوت نقل این معنی دلالت آن را بر عموم زمانها نه[۴] به شیوهٔ نصّ و نه به شیوهٔ ظاهر نمی‌پذیریم.
۳ - خدا می‌فرماید:
﴿وَ ما كانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ اِلاّ وَحْياً اَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ﴾[۵]
هیچ انسانی شایسته آن نیست که خدا با او سخن بگوید مگر از طریق وحی (به قلب، و به گوش به صورت زمزمهٔ نوای زنگ) یا از پس پرده (موانع مادّی) و یا اینکه خداوند قاصدی را (به نام جبرئیل) بفرستد، و او به فرمان آفریدگار آنچه راکه خدا می‌خواهد (به پیامبران) وحی کند.
سیاق آیه این[۶] است، کسی که خدا با او سخن می‌گوید، آن کس خدا را نمی‌بیند تا چه رسد به شرایط دیگر. مورد نزول آیه نیز این بوده است که کفر پیشه‌ها به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله گفتند چرا تو مانند موسی با خدا سخن نمی‌گویی و او را نگاه نمی‌کنی؟ این است که جواب آیه باید این باشد که خدا با موسی سخن گفته، اما موسی خدا را نگاه نکرده و او

---

۱. اعراف / ۱۴۳.
۲. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۲۰۷-۲۰۸؛ شرح مواقف جرجانی ج ۸ صص ۱۴۲-۱۴۳؛ درر الجلالیه، ج ۲ ص ۳۱۹؛ طوالع الانوار، ص ۵۰۹؛ مطالع الانظار شمس الدین اصفهانی ص ۵۱۰.
۳. همان. ۴. همان.
۵. شورای / ۵۱.
۶. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۲۰۷-۲۰۸؛ شرح مواقف جرجانی ج ۸ صص ۱۴۲-۱۴۳؛ درر الجلالیه، ج ۲ ص ۳۱۹؛ طوالع الانوار، ص ۵۰۹؛ مطالع الانظار شمس الدین اصفهانی ص ۵۱۰.

را[1] ندیده است. چون شیوهٔ سخن گفتن خدا با پیامبرانش از آن چند صورت خارج نیست که در هیچ‌یک از آنها رؤیت خدا تحقق پیدا نمی‌کند.

برخی در ردّ این استدلال گفته‌اند، سیاق آیه تنها بیان انواع سخن گفتن خدا با انسان است و سخن گفتن خدا از راه وحی ممکن است با رؤیت باری تعالی تحقق یابد و ممکن است بدون آن تحقق پیدا کند و بلکه بهتر است وحی را در آیه همراه رؤیت تفسیر کنیم تا عطف **«او من وراء حجاب»** بر آن صحیح باشد و معنی آیه[2] چنین باشد: «مگر به صورت وحی که خدا را رؤیت می‌کند یا در پس پرده که خدا را رؤیت نمی‌کند، ولی این توجیه چندان به دل نمی‌نشیند.

۴ - باری تعالی در چندین آیهٔ قرآن کریم که از رؤیت خدا بحث کرده و آن را تجاوز بزرگ و انکار شده و حتی **«ظلم و عتّو»** نامیده[3] است. مثلاً در این آیه:

﴿وَ قٰالَ الَّذِينَ لاٰ يَرْجُونَ لِقٰائَنٰا، لَوْ لاٰ أُنْزِلَ عَلَيْنٰا الْمَلاٰئِكَةُ أَوْ نَرىٰ رَبَّنٰا لَقَدْ اَسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَ عَتَو عُتُّواً كَبِيراً﴾[4]

و آنان که امیدی به ملاقات ما (بعد از مرگ و در جهان دیگر) ندارند می‌گویند، چرا فرشتگان پیش ما نمی‌آیند (و بر صدق پیامبری تو گواهی دهند)؟ یا چرا پروردگار خود را نمی‌بینیم (تا هنگامی که در برابر ما ظاهر می‌گردد، به ما بگوید که او تو را فرستاده است) واقعاً آنان خویشتن را بزرگ و مهّم پنداشته‌اند (و از مرز انسانی خویش پا را بسی فراتر نهاده‌اند) و در ظلم و طغیان سخت سرکشی نموده‌اند.

همچنین در این آیه می‌فرماید:

﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسىٰ أَكبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقٰالُوا أَرِنٰا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصّٰاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾[5]

بی‌گمان آنان از موسی مطلبی را خواستند که جرمش بیشتر از این بود که از تو می‌خواهند کتابی را از آسمان بر آنان نازل کنی، و آن اینکه به موسی گفتند: خدا را آشکارا به ما نشان ده، و به خاطر همین ستم و تجاوز (از مرز وظیفه بندگی) صاعقه ایشان را فراگرفت».

---

۱. همان. ۲. همان.
۳. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۲۰۹-۲۱۰؛ شرح مواقف جرجانی ج ۸ صص ۱۴۱-۱۴۲.
۴. فرقان / ۲۱. ۵. نساء / ۱۵۳.

بنابراین رؤیت[۱] باری تعالی مجاز و ممکن نیست.

برخی در پاسخ این استدلال گفته‌اند: اینکه باری تعالی در آن آیات درخواست رؤیت را ستم و تجاوز انکار شده شمرده است، در رابطه با اصل درخواست رؤیت نیست، بلکه در رابطه با حالتی از سماجت و لجاج[۲] و عناد و بهانه‌گیری کفرپیشگان است و به فرض اینکه آن را تعمیم بدهیم، منظور آیه‌ها انکار رؤیتی است که همراه شرایط جهت و مقابلهٔ ویژهٔ اجسام و اعراض باشد نه مکشوف بودن تامّ و علمی و بدون جهت و مقابله.

نظریّه اشاعره دربارهٔ رؤیت باری تعالی

اشاعره یک رشته دلایل عقلی و سمعی را بر امکان و جواز رؤیت باری تعالی و حتی وقوع آن اقامه کرده‌اند:

أ. دلیل عقلی: شیخ اشعری[۳] و یکی از برجسته‌ترین پیروان او، یعنی قاضی[۴] ابوبکر باقلانی گفته‌اند: همانطور که آشکارا اَعراضی مانند رنگ، نور، روشنایی، حرکت و سکون را می‌بینیم همچنین جوهرها را نیز مشاهده می‌نماییم؛ زیرا آشکارا عرض و طول اجسام را می‌بینیم و به وسیله مشاهدهٔ همان عرض و طولها، تفاوت اجسام طولانی و طولانی‌تر و عریض و عریض‌تر را تشخیص می‌دهیم و بدیهی است که عرض و طول عَرَض نیستند و از اعراض به شمار نمی‌آیند، بلکه هر دو[۵] خطوط جوهر و مرکّب از جواهر فرد هستند، و اینکه صحیح است هم جوهر رؤیت شود هم عرض رؤیت شود این صحّت حتماً علّتی دارد، و آن علّت در بین جوهر و عرض مشترک است و امری که در بین جوهر و عرض مشترک باشد، تنها دو چیز است «وجود و حدوث» و حدوث عبارت است از مسبوق بودن وجود به عدم و امری است اعتباری و صلاحیت علّت بودن

---

۱. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۲۰۹-۲۱۰؛ شرح مواقف جرجانی ج ۸ صص ۱۴۱-۱۴۲.

۲. همان.

۳. شرح مواقف سید شریف جرجانی ج ۸ صص ۱۲۲-۱۲۳ و ۱۲۵-۱۲۶؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۱۵۱ و ۱۸۹-۱۹۰. در کتاب «النشاة ص ۲۶۰، از شیخ اشعری در کتاب «اللمع» صص ۶۲-۶۳ نقل شده است که شرط تحقق لمس و ذوق و شم و رؤیت جز وجود چیز دیگری نیست. الاشعریة و نشأتها

۴. همان.

۵. همان.

ندارد، یا عبارت است از وجود بعد از عدم[۱] و عدم، تأثیری در علّیت ندارد. پس آنچه برای علّت آن صحّت باقی می‌ماند فقط وجود است و چون «وجود» -که علّت صحّت رؤیت است[۲] - در واجب الوجود نیز هست، پس رؤیت واجب الوجود نیز صحیح است. بر این دیدگاه اعتراضهایی از سوی معتزله وارد شده است که ذیلاً به بررسی پاره‌ای از آنها می‌پردازیم.

۱ - انتقاد اول از آن استدلال که این است «صحّت رؤیت به معنی امکان رؤیت است و امکان، امری است اعتباری و به[۳] علّت نیازی ندارد» مردود است، زیرا چیزی که تحقّق عینی نداشته باشد رؤیت به آن تعلق نخواهد داشت.

۲ - انتقاد دوّم از آن استدلال که این است «غیر وجود و حدوث، در بین جوهر و عرض، امر مشترک دیگری به نام امکان وجود[۴] دارد و این امکان علّت صحت است» مردود است؛ چراکه امکان امری است اعتباری و رؤیت به آن متعلق نخواهد بود.

۳ - انتقاد سوّم از آن[۵] استدلال که این است «صحّت رؤیت جوهر با صحّت رؤیت عرض متماثل و همنوع نیستند و در جای یکدیگر قرار نمی‌گیرند، پس ممکن است هر یک از آن صحّتها علّت جداگانه‌ای داشته باشد» مردود است؛ زیرا آنچه رؤیت می‌شود و رؤیت به آن متعلق می‌گردد، نه ویژه[۶] جوهر است و نه ویژهٔ عرض است، بلکه امری است مشترک؛ چراکه ما از مسافت بسیار دور شبحی را می‌بینیم که نه تنها هویت و نوعیّت آن حتی جوهر بودن و عرض بودن آن هم مشخّص نیست.

۴ - انتقاد چهارم[۷] معتزلیها از آن استدلال این است که گفته‌اند «به فرض اینکه وجود، علّت صحّت رؤیت باشد، و وجود در بین جوهر و عرض و واجب مشترک باشد، باز از صحّت رؤیت جوهر و عرض صحّت رؤیت واجب لازم نمی‌آید؛ زیرا ممکن است خصوصیّت جوهر بودن و عرض بودن شرط تحقق رؤیت باشد، یا خصوصیّت واجب بودن مانع تحقق آن باشد» و این مردود است. چون بعد از تسلیم اینکه، وجود، علّت

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. همان. ۴. همان.

۵. همان.

۶. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۱۹۰-۱۹۱؛ شرح مواقف جرجانی ج ۸ صص ۱۲۵، ۱۲۷ و ۱۲۸.

۷. همان.

صحّت رؤیت است، هر چیزی که وجود داشته باشد (چه وجود واجب و چه وجود ممکن)، صحّت رؤیت آن بدیهی است و وجود شرط و عدم مانع برای تحقق رؤیت لازم است، نه برای صحّت و امکان آن.

۵ - انتقاد پنجم بر آن[۱] استدلال که این است «اگر وجود، علّت صحّت رؤیت باشد. پس اصوات، روایح، طعمها و حتی اعتقادات نیز باید قابل رؤیت باشند» مردود است؛ زیرا از لحاظ امکان عقلی هیچ مانعی ندارد که رؤیت به اصوات، روایح و ...، متعلق گردد و مانند رنگها مشاهده شوند، و نهایت امر این است که باری تعالی عادت را بر این جاری نکرده که آنها رؤیت شوند و هرگاه خدا بخواهد اصوات، روایح، طعمها و اعتقادات نیز مانند رنگها مشاهده می‌گردند و رؤیت به آنها متعلق می‌گردد.

۶ - انتقاد ششم[۲] بر آن استدلال که این است «وجود جوهر و عرض مغایر وجود واجب است. پس علّت صحت رؤیت که وجود جوهر و عرض است در واجب تحقق نیافته است» مردود است؛ زیرا مراد از وجود[۳] «کَون و تحقق» است که جوهر و عرض و واجب در آن مشترک[۴] هستند.

ب. دلایل سمعی

خداوند در قرآن می‌فرماید: **﴿وَلَمّا جاءَ مُوسىٰ لِمِيقاتِنا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ. قالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ اِلَيْكَ قالَ لَنْ تَرانِي وَ لٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي فَلَمّا تَجَلّىٰ رَبُّهُ للجَبلِ جَعَلَهُ دَكّاًوَخرَّ مُوسىٰ صَعِقاً فَلَمّا أَفاقَ قالَ سُبْحانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾**[۵]

هنگامی که موسی به میعادگاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت (خواست همان گونه که به یک شیوهٔ غیر عادی کلام او را می‌شنود، همچنین با یک شیوهٔ غیر عادی ذاتش را نیز رؤیت نماید) عرض کرد پروردگارا! (خویشتن را) به من بنمای تا تو را ببینم، گفت (تو با این ابزار مادّی و بنیهٔ انسانی امکان دیدار من و تاب تحمل آن را نداری و) مرا نمی‌بینی ولیکن (برای مشاهدهٔ حالت و منظره‌ای که ممکن نبودن رؤیت مرا در این شرایط مادّی برای تو اثبات نماید) به کوه

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. شرح مواقف جرجانی ج ۸ ص ۱۲۷.
۴. همان.
۵. اعراف / ۱۴۳.

(که مقاومتش از تو خیلی بیشتر است) بنگر اگر (در برابر یک آن تجلّی ذات من) بر جای خود استوار ماند پس تو (نیز امیدوار باش که) مرا خواهی دید، امّا هنگامی که پروردگارش خویشتن را به کوه نمود، آن را در هم کوبید و موسی بیهوش شد و نقش زمین گردید، وقتی که به هوش آمد گفت: پروردگارا! تو منزّهی (از تصوّر افراد ناآگاه) من (از این درخواست) پشیمانم و (به حکم تو) بر می‌گردم (و در این مورد) من اوّلین مؤمنان هستم (که به عین الیقین ممکن نبودن رؤیت ذات تو بر من عیان گردید).

این آیه از دو جهت بر امکان رؤیت باری تعالی دلالت دارد: اوّل از این جهت که موسی علیه‌السلام آن را از خدا درخواست کرده است و اگر امکان نمی‌داشت پیامبری از پیامبران اولوالعزم خدا آن را از[1] خدا نمی‌خواست. دوّم از این[2] جهت که خدا تحقق رؤیت را بر ثبات کوه در جای خویش معلّق کرده است و ثبات کوه در جای خود ممکن است. پس رؤیت باری تعالی نیز باید ممکن باشد.

استدلال به آن آیه از هر دو جهت مورد انتقاد واقع شده است، ولی کلّیهٔ انتقادها مردود شده‌اند. به این صورت که:

أ. استدلال به آن آیه از جهت اوّل چندین بار مورد انتقاد واقع شده است. انتقاد اوّل از آن استدلال که «موسی رؤیت حقیقی را نخواسته، بلکه یک آگاهی بی‌نهایت بدیهی و قطعی را نسبت به وجود خدا خواسته است و منظور از رؤیت[3] همان آگاهی است» مردود است؛ زیرا رؤیت به چنان معنی اگر استعمال هم شده باشد، چون نظر مترتّب بر آن همراه لفظ «الی» آمده، به کار رفتن آن در اینجا به معنی همان آگاهی بسیار بعید به نظر می‌رسد. بعلاوه خود حالت حضور و خطاب، تحقق همان آگاهی را نسبت به وجود خدا می‌رساند. پس امکان ندارد موسی آن نوع آگاهی را خواسته باشد و همچنین جواب آن درخواست[4] با عبارت «لَنْ ترانی» مانع از آن است که از رؤیت آن نوع آگاهی منظور

---

۱. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۱۸۲-۱۸۳؛ شرح تجرید قاضی عضد ص ۳۳۹؛ شرح مواقف ج ۸ صص ۱۱۶-۱۱۷ و ۱۱۹؛ تهذیب الکلام شیخ عبدالقادر مهاجر ج ۲ ص ۱۵۲؛ شرح عقاید نسفیه تفتازانی ص ۱۲۶؛ عقاید عضدیه جلال دوانی ص ۱۶۸. ۲. همان.

۳. شرح تجرید قاضی عضد صص ۳۳۹-۳۴۰؛ شرح مواقف جرجانی ج ۸ صص ۱۱۸-۱۱۹؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۱۸۳؛ تهذیب شیخ مهاجر ج ۲ ص ۱۵۳؛ حاشیه گلنبوی بر شرح عقاید جلال دوّانی ج ۲ ص ۱۶۸. ۴. همان.

شود.

انتقاد دوّم از آن استدلال که «موسی به خاطر اصرار و لجاجت قومش ـ نه برای خود و به خواست خود ـ رؤیت باری تعالی را خواسته است و به این سبب هم آن را به خود نسبت داده، تا معلوم شود در جایی که رؤیت باری تعالی برای موسی علیه‌السلام ممکن نباشد[۱] برای قومش هرگز ممکن نمی‌باشد» مردود است. چون اگر آن قوم به سخن موسی علیه‌السلام باور می‌داشتند، بدون این درخواست نیز وقتی که به آنان می‌گفت چنین چیزی امکان ندارد باور می‌کردند و اگر به سخن موسی باور نمی‌داشتند، پس به این سخن او نیز باور نمی‌کردند که من در غیاب شما در دامن کوه طور از خدا خواستم و خدا فرمود رؤیت من امکان ندارد. به علاوه جریان درخواست قوم موسی[۲] با عبارت **«ارنا الله جَهْرة** = یعنی آشکارا خدا را به ما نشان ده» و مجازات آنان با نزول صاعقه، قبلاً گذشته بود و لازم نبود موسی علیه‌السلام با درخواست مجدد و پاسخ منفی آن، آنها را از این درخواست منصرف نماید.

انتقاد سوّمی نیز از آن استدلال که «موسی نیز رؤیت[۳] باری تعالی را محال دانسته و با این حال نیز آن را از خدا خواسته است تا دلایل سمعی، دلیل عقلی را تقویت نماید مانند درخواست ابراهیم از خدا که برای حصول اطمینان قلبی جلو چشم او، باری تعالی[۴] مرده‌ای را زنده نماید» مردود است؛ چرا که یقینها متفاوت نمی‌باشند، و درخواست ابراهیم مقتضای وعدهٔ باری تعالی بوده که با این درخواست او را خلیل الله قرار دهد.

انتقاد چهارمی هم که بر آن استدلال صورت گرفته مبنی بر این که «موسی به محال بودن رؤیت باری تعالی آگاه نبود، و این بی آگاهی با وجود آگاهی او از واقعیّت توحید خدا هیچ اشکالی ندارد[۵]، و به فرض اینکه از محال بودن آن هم آگاه بوده باشد، درخواست آن گناه صغیره است که برای انبیا اشکالی ندارد» مردود است. چون امکان ندارد پیامبری که مخاطب باری تعالی بوده **﴿و کَلَّمَ اللهُ مُوسَی تَکْلِیماً﴾**[۶] به اندازه افراد

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. شرح مواقف جرجانی ج ۸ ص ۱۲۰؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۱۸۴؛ حاشیه گلنبوی بر شرح عقاید ملاجلال دوّانی ج ۲ صص ۱۲۸-۱۲۹.
۴. همان.
۵. همان.
۶. نساء / ۱۶۴.

معتزله یا علمای علم کلام از آنچه برای خدا محال باشد یا جایز باشد آگاه نباشد و با وجود آگاهی از محال بودن آن، درخواست آن عبث و بیهوده[۱] و با شؤون انبیا سازگار نیست.

ب. استدلال به آن آیه از جهت دوّم نیز چند فقره مورد انتقاد واقع شده است. انتقاد اوّل از آن استدلال که «تعلیق رؤیت بر ثبات کوه در حال سکونش نبوده، والّا رؤیت تحقق می‌یافت. پس در حال حرکتش بوده است و بدیهی است ثبات آن کوه در حال حرکتش محال است. پس رؤیت بر محال تعلیق شده نه بر ممکن و تعلیق بر محال هم محال است» مردود است. چون تعلیق رؤیت بر ثبات کوه است در ذات خود ـ بدون مقیّد کردن به حالت سکون یا حرکت ـ و چنین چیزی قطعاً ممکن است. به علاوه ثبات کوه در حال حرکتش محال نیست؛ زیرا در همان لحظه ممکن است ثبات پیدا کند، و آنچه محال است، اجتماع سکون و حرکت در یک آن است.

انتقاد دوّم بر آن استدلال مبنی بر این که «از تعلیق مذکور بیان امکان رؤیت و امتناع آن منظور نشده است[۲]، بلکه عدم وقوع آن به علّت عدم تحقق معلّق علیه منظور گردیده است» مردود است؛ چرا که گاهی در یک کلام ذاتاً چیزی منظور نیست، امّا به طور قطع از آن لازم می‌آید، و در اینجا چنین است؛ زیرا هر گاه وقوع شرط فرض شود یا مشروط هم وقوع می‌یابد پس مشروط نیز ممکن خواهد بود، یا مشروط وقوع نمی‌یابد آنگاه تعلیق و پیوند شرط و مشروط معنی نخواهد داشت؛ زیرا در حالت عدم و وجود شرط، مشروط منتفی است.

دلایل سمعی مبنی بر وقوع رؤیت

۱ ـ ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[۳]

در آن روز چهره‌های شاداب و شادانند * به پروردگار خود می‌نگرند» «نظر» همراه «الی» یا به معنی رؤیت است یا به معنی ملزوم رؤیت، یا به صورت مجازی عبارت از رؤیت است[۴]. پس در هر صورت این آیه در تحقق رؤیت باری تعالی نصّ و صریح است.

---

۱. همان.
۲. شرح مواقف جرجانی ج ۸ ص ۱۲۱.
۳. قیامه / ۲۲-۲۳.
۴. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۱۹۲-۱۹۳؛ شرح تجرید قاضی عضد ص ۳۴۲؛ شرح مواقف ج ۸

و انتقادهای صورت گرفته بر این استدلال که: «نظر گاهی بـه مـعنی انـتظار است مانند این شعر که: «**وجوه ناظرات یوم بدر = الی الرّحمن...**»

که بدیهی است در روز بدر چهره‌هایی منتظر نزول رحمت و نصرت و کرم باری - تعالی بوده‌اند نه اینکه در آن روز چهره‌هایی خدا را رؤیت کرده‌اند - و هـمچنین «إلیٰ» گاهی اسم است و به معنی نعمت می‌باشد، آن وقت نعمت خداست که دیده شده است. همچنین نظر به اوصافی مانند شدّت و انصراف و غیره متصف می‌شود[۱]، که رؤیت به آنها متصف نمی‌شود و گاهی نظر بدون رؤیت تحقق می‌یابد مانند «**نظرتُ إلَی الهِلالِ فَلَم أرهُ**[۲] یعنی به هلال نگاه کردم امّا آن را رؤیت نکردم؛ تمام آن انتقادها مردود هستند؛ زیرا اوّلاً، معنی انتظار با سیاق آیه سازگار نیست و انتظار مناسب با جهان دیگر نـمی‌باشد. ثانیاً، معنی ظاهر برای «الی» معنی حرفی است و علمای سلف از آن عدول نکرده‌اند، و تا روزگار گروه گرایی و تطبیق نصوص با عقاید گروهی خبری از این معنی نبوده است. ثالثاً، جملهٔ «**نظرت الی الهلال فَلَم اره**» جمله‌ای است ساختهٔ دست غیر عربها[۳] و نقل آن از عربها صحیح نیست.

۲ - ﴿**كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ**﴾[۴]

نه هرگز، قطعاً آنان نسبت به پروردگارشان پشت حجاب و پرده قرار گرفته‌اند (و جلوه‌های کرم و رحمت باری تعالی را نمی‌بینند).

در این آیه کفر پیشگان[۵] این گونه تحقیر شده‌اند که در بـین آنـان و بـاری تـعالی حجابی کشیده شده و خدا را رؤیت نمی‌کنند، و چیزی که سبب تحقیر کفر پیشگان شود قطعاً از مؤمنان دور خواهد بود و مقابل آن رؤیت باری تعالی برای مؤمنان ثابت خواهد شد و انتقاد از آن استدلال که «معنی آیه این است در بین کیفرپیشگان و ثواب و کرم خدا، پرده‌ای کشیده شده است» مردود است؛ زیرا این معنی خلاف ظاهر آیه است و عدول از معنی ظاهر به معنی غیر ظاهر، جز تمایل شخصی و تطبیق نصوص و ظواهر آیـات بـا هوای نفس، دلیل دیگری ندارد.

⇨ صص ۱۳۰-۱۳۲؛ تهذیب -ج ۲ ص ۱۵۸.

۱. همان.
۲. شرح مواقف جرجانی ج ۸ ص ۱۳۳.
۳. همان.
۴. مطففین / ۱۵.
۵. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۱۹۲-۱۹۵؛ شرح تجرید ص ۳۴۲؛ تهذیب ج ۲ ص ۱۵۹.

۳ـاین آیهٔ مبارکه که: ﴿لِلَّذِینَ أَحْسَنُو الْحُسْنٰی وَ زِیَادَةٌ﴾[1]
کسانی که کارهای نیکو انجام می‌دهند، منزلت نیکو از آن ایشان است، و افزون بر آن را هم دارند»

صهیب صحابی گفته است پیامبر ﷺ بعد از آنکه این آیه را تلاوت نمود فرمود:[2] «هنگامی که اهل بهشت به بهشت و دوزخیان به دوزخ وارد می‌شوند، منادیی اهل بهشت را ندا می‌کند که ای اهل بهشت! شما وعده‌ای نزد خدا دارید و می‌خواهید آن را ایفا فرماید می‌گویند آن وعده چیست؟ پیامبر فرمود آنگاه پرده کنار زده می‌شود و معنی **«وجوهٌ یومئذ ناضِرة الی ربها ناظره»** تحقق می‌یابد.

نظر شیخ محمد عبده دربارهٔ رؤیت باری تعالی

«مسألهٔ اوّل (جواز رؤیت خداوند متعال) با اینکه در آغاز امر اختلاف شدیدی دربارهٔ آن پیدا شد، امّا بعداً، این اختلاف در بین اهل تنزیه به توافقی منتهی گردید که مجالی را برای کشمکش و نزاع باقی نگذاشته است؛ زیرا کسانی از اهل تنزیه که قائل به جواز رؤیت خدا هستند، عموماً در این امر با هم متفق هستند،که این رؤیت از نوع رؤیت معمولی چشم نیست که در شرایط عادی ما به آن آشنا هستیم، بلکه رؤیتی است که (بر خلاف رؤیت معمولی) کیفیّت و محدود بودن و (جهت داشتن مرئی) در آن وجود ندارد، و چنین رؤیتی تنها با دیدی تحقق می‌یابد که خدا مخصوصاً به اهل جهان دیگر می‌بخشد یا اینکه همین دید معمولی، آن خصوصیاتی که در زندگی این جهان دارد، در جهان دیگر تغییر می‌یابد، و این نوع رؤیت مطلبی است که ما امکان فهم آن را نداریم. هر چند در صورت صحّت خبر، به واقع شدن آن ایمان داریم و کسانی هم که جواز رویت خدا را انکار کرده‌اند، به هیچ وجه منکر یک نوع ظهور و انکشافی که با رؤیت مساوی باشد، نگشته‌اند خواه این ظهور و انکشاف با دیدِ غیر معمولی تحقق یابد، یا با حسّ دیگری. پس قول این دسته در معنی با قول مخالفان آنها یکی است، امّا اسلام به قومی گرفتار شده است که دعوا و کشمکش را دوست دارند و خدا فوق ظن و گمان آنها است».[3]

---

۱. یونس / ۲۶. ۲. همان.

۳. رسالة التوحید: صص ۲۷۵-۲۷۶.

فصل نهم

تنزیهات[1] و صفات فعلیّه

در کتابهای کلامی، در فصل مربوط به صفات باری تعالی، بعد از بیان صفتهای ثبوتیّه، به تعداد زیادی از صفات سلبیه[2] نیز اشاره کرده‌اند و از جمله گفته‌اند: باری تعالی «عرض نیست، جوهر نیست، دارای شکل و صورت نیست، محدود به حدود و نهایتها نیست، مرکّب نیست، قابل تجزیه نیست، با هیچ چیزی هم جنس و هم نوع نیست، دارای هیچ کمیّت و کیفیّتی نیست که به یکی از حواس پنجگانه درک شوند، در هیچ مکانی نیست، زمان در او تغییری به وجود نمی‌آورد، هیچ چیزی شبیه او نیست، از علم و قدرت او هیچ چیزی خارج نیست و...»؛ زیرا یکایک صفات مذکور، یعنی عرض بودن، جوهر بودن، شکل و صورت داشتن، در مکان قرار گرفتن و ...، ویژه موجود ممکن و حادث و نیازمند به غیر خود می‌باشد، و وجود باری تعالی همان گونه که قبلاً در مبحث وجود واجب الوجود با براهین قطعی و یقین بخش اثبات کردیم، ذاتی است و هرگز به غیر خود نیاز[3] ندارد، و بعد از ایمان دینی و علمی به اینکه باری تعالی جسم و جسمانی نیست، آنچه در آیه‌های قرآن آمده، که ایهام جسم بودن، یا جسمانی بودن را دارند مانند

﴿وجاءَ رَبُّکَ﴾[4]

و (فرمان) پروردگارت بیاید»

---

۱. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۴۳-۵۱؛ شرح مواقف سیدشریف جرجانی ج ۸ صص ۱۹-۳۹؛ طوالع الانوار قاضی بیضاوی صص ۴۲۳-۴۴۰؛ تهذیب الکلام شیخ مهاجر ج ۲ صص ۱۰۷-۱۱۸.

۲. همان. ۳. همان.

۴. فجر / ۲۲.

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ﴾[1]

آیا انتظار دارند، که خدا و فرشتگان در زیر سایه‌بانهای ابر به سوی ایشان بیایند؟»

﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ﴾[2]

خداوند مهربان (قرآن را فرو فرستاده) است که بر تخت فرمانروایی (همهٔ جهان هستی) قرار گرفته است (و قدرتش سراسر جهان هستی را فراگرفته است).

﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾[3]

گفتار پاکیزه به سوی خدا اوج می‌گیرد».

﴿وَ يَبْقىٰ وَجْهُ رَبِّکَ﴾[4]

و تنها ذات پروردگار با عظمت تو باقی می‌ماند»

﴿اِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَکَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[5]

بی‌گمان کسانی که (در بیعة الرضوان حدیبیّه) با تو پیمان می‌بندند، در واقع با خدا پیمان می‌بندند (و در حال بیعت و پیمان بستن با تو که پیامبر ما هستی انگارکه) دست خدا بالای دست آنها است».

﴿وَ لِتُصْنَعَ عَلىٰ عَيْنِي﴾[6]

و تا تحت نظارت من ساخته شوی»

﴿مَا مَنَعَکَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[7]

چه چیزی تو را باز داشت از اینکه سجده ببری برای چیزی که من آن را (مستقیماً و بدون واسطه پدر و مادر و...) با قدرت خود آفریده‌ام؟».

﴿وَ السَّمٰوٰاتُ مَطْوِيّٰاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[8]

و آسمانها با دست راست او در هم پیچیده می‌شود (دست راست کنایه از قدرت فوق‌العاده است).

﴿يَا حَسْرَتٰا عَلىٰ مٰا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ﴾[9]

---

۱. بقره / ۲۱۰.
۲. طه / ۵.
۳. فاطر / ۱۰.
۴. الرّحمن / ۲۷.
۵. فتح / ۱۰.
۶. طه / ۳۹.
۷. ص / ۷۵.
۸. زمر / ۶۷.
۹. زمر / ۵۶.

دردا و حسرتا! چه کوتاهیها که در حق (فرمانهای) خدا کرده‌ام».

جواب ایهام ظاهری[۱] آن آیه‌ها این است که هر چند الفاظ و عبارت آیه‌ها قطعی هستند، امّا دلالت آنها بر آن معانی ایهام‌بخش ظنّی است. چون محتمل معناهای دیگری هستند که در صورت وجود قرینه باید آن معانی محتمل منظور شوند، و براهین دال بر اینکه باری تعالی نه جسم است، نه جسمانی و نه از عوارض اجسام، قطعی و یقینی هستند و بدیهی است در حال تعارض قطعی و ظنّی عمل به قطعی واجب و الزامی است و خود آن براهین قطعی قرینه هستند که از آن آیه‌ها معناهای ظاهر و ایهام بخش قطعاً مراد نبوده‌اند و برحسب اعتقاد سلف (اهل تفویض) فهم معانی مراد از آن آیه‌ها به خدا حواله می‌گردد و آنها را از آیه‌های متشابه شمرده و در آیه هفتم سورهٔ آل عمران **«وَ مٰا یَعْلَمُ تاویلَه الّا الله و الرّاسخون فی العِلْم یقولون»**، بر لفظ «الله» وقف کرده‌اند، یا برحسب اعتقاد خلف (اهل تأویل) که هر یک از آن آیه‌ها را بر یک معنی مناسب با مقتضای براهین عقلی دال بر منزه بودن باری تعالی از هر وصفی که خلاف وجوب وجود اوست، حمل کرده، و هر چند آنها را از آیه‌های متشابه دانسته‌اند ولی در تلاوت آیهٔ هفتم سورهٔ آل‌عمران **«والرّاسخون فی العِلْم»** را بر لفظ الله عطف کرده‌اند و گفته‌اند معنی آن آیه‌های متشابه را هم خدا می‌داند هم دانشمندان ماهر و ژرف‌اندیش.

راز دست بلند کردن بسوی آسمان به هنگام دعا

علّامهٔ تفتازانی در[۲] شرح مقاصد سؤال و جوابی را به شرح زیر مطرح کرده و گفته است: «با اینکه بنای دین حق همواره بر نفی مکان و جهت نسبت به باری تعالی بوده است پس چرا در کتب سماوی و در احادیث نبوی عبارتهایی دیده می‌شود که مکان و جهت را ایهام می‌کنند و در تمام ادیان دست دعا و راز و نیازها به سوی آسمان بلند می‌گردد؟ آنگاه تفتازانی گفته[۳]: **«واجیبَ بانه لما کان التنزیه عن الجهة ممّا تقصر عنه عقول العامّة حتی یکاد یجزم بنفی ما لیس فی الجهة، کان الانسب فی خطاباتهم و الاقرب الی اصطلاحهم والالیق بدعوتهم الی الحق ما یکون ظاهراً فی التشبیه و کون الصانع فی اشرف الجهات مع تنبیهات دقیقه عَلی التنزیه**

---

۱. الاتقان سیوطی ج ۲ ص ۱۲؛ تفسیر روح المعانی ج ۳ ص ۸۴؛ مناهل العرفان ج ۲ ص ۱۸۵؛ تفسیر امام رازی ج ۷ صص ۱۸۸-۱۸۹؛ علوم القرآن صبحی صالح ص ۲۸۱.

۲. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۵۱.

۳. همان.

المطلق عما هو من [1] سمات الحدوث».

و این گونه پاسخ داده‌اند، که چون منزّه بودن از جهت (و تصوّر موجود بدون مکان) تا آن اندازه عقلهای طبقه عوام از درک آن قاصر و ناتوان است، که هر چیزی که در مکان نباشد نزدیک است آنرا بطور جزم نفی کند، بنابراین مناسب خطاب با آنها و نزدیکتر به گویش و زبان آنها و شایسته‌تر به دعوت آنها به حق، تعبیرهایی است که ظاهر آن تشبیه (مجرّد به غیر مجرد) باشد، و وجود آفریدگار در شریفترین جهتها نشان داده شود، همراه هشدارهای دقیق بر تنزیه مطلق باری تعالی از هر توصیفی که نشانه‌ای از حادث بودن در آن مشاهده شود.

آنگاه تفتازانی اضافه کرده: «و اینکه عقلا و دانشمندان به هنگام دعا دست و روی خود را متوجّه آسمان می‌کنند، هرگز به این سبب نیست که اعتقاد داشته باشند باری تعالی در آسمان است، بلکه به این سبب است که آسمان قبله دعاها است زیرا آسمان جای امید نزول خیرات و برکات و فرود آمدن انوار و نزول رحمت خدا بصورت فرود آمدن برف و باران است».

انتقاد نگارنده از پاسخ تفتازانی

به نظر نگارنده سؤال تفتازانی هم از حیث طرح و هم از حیث پاسخ انتقاد پذیر است؛ اوّل از حیث طرح که گفته است در کتب سماوی و در احادیث نبوی تعبیرهایی مبنی بر ثبوت مکان و جهت دیده می‌شود، و انتقاد ما این است که اگر منظور تفتازانی از کتب سماوی غیر قرآن (یعنی تورات و انجیل) است، به علّت نفوذ تحریف در آن کتابها و تحوّلاتی در عبارتهای آنها، به هیچ وجه عبارات آنها قابل استناد نیست و اگر منظور قرآن کریم است، در هیچ جای قرآن چنین تعبیری دیده نمی‌شود و در قریب دویست و هشتاد مورد به بصورت مفرد و جمع در قرآن از آسمان – که شریفترین جاها است – بحث به میان آمده و تنها در سورهٔ (ملک آیهٔ ۱۶ و ۱۷) این تعبیر آمده

﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي ٱلسَّمٰاءِ ...﴾

﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمٰاءِ...﴾

آن تعبیرها نیز به قرینه

---

۱. همان.

﴿وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلٰهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلٰهٌ﴾[۱]

الوهیّت و خداوندی باری تعالی را در آسمان بیان می‌نماید نه چیز دیگری. در احادیث صحیح هم اگر تعبیر ایهام بخشی مشاهده شود، به این علّت است که برخی از احادیث معنایشان با عبارت راوی نقل شده است (نقل به معنی) و این تعبیرهای ایهام بخش از راویان احادیث است نه از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم.

دوّم از حیث پاسخ نیز انتقادپذیر است که گفته: «عقلهای طبقه عوام از تصوّر موجود بدون مکان قاصر است و...»؛ زیرا معروفترین اصل‌های فلسفه این است که فصل جداکنندهٔ انسانها (اعم از خواص و عوام) عقل است و از ویژگیهای عقل تصور مجردات است و مجردات موجودهای بدون مکان هستند. به علاوه عقل هیچ فردی از افراد عوام از درک این مطلب قاصر نیست که: «مکان، مکان ندارد والّا تسلسل تحقق می‌یافت که هیچ عقلی پذیرای آن نیست» پس متهم کردن طبقهٔ عامّه و قشری بی‌شمار عوام، به اینکه از درک موجود بدون مکان قاصر است کم توجهی نسبت به ویژگیهای عقل و فصل ممیّز انسان است. از سوی یگر، در مواردی که عقل عوام کوتاه آمده و تصوّرات خلافی داشته است، دین اسلام صریحاً آنان را از آن تصوّرات بیرون آورده نه اینکه آن تصورات را تقویت کرده باشد.

شیوهٔ کرنش در پرستش خدای لامکان

به نظر نگارنده، رمز و راز اینکه ما، در عبادتها رو به طرف قبله و بیت‌الله می‌ایستیم و به هنگام سجده برای خدا پیشانی را بر زمین می‌نهیم و به هنگام راز و نیاز با خدا، دستها را به سوی آسمان بلند می‌کنیم این است که در عبادتها و پرستشها، کرنش (یعنی ظاهر شدن آثار عبادتها در بدن و اندامهای انسان) یک امر لازم و طبیعی است و کرنش برای باری تعالی (وجود واجب و نامرئی و لامکان) باید در برابر مظهری از مظاهر قدرت و شکوه و رحمت و کرم مادّی یا معنوی او قرار گیرد و چون یکی از مظاهر بارز قدرت و رحمت و کرم معنوی باری تعالی (بیت الله و کعبه) است که محلّ نزول برکتها و مرکز پخش اشعه هدایت تشریعی و تشعشع آیات بیّنات خدا و رمز توحید و اتحاد مؤمنین است

---

۱. زخرف / ۸۴.

﴿لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَ هُدىً لِلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ﴾[1]

خدای متعال صریحاً به ما دستور داده که رو به کعبه نماز بخوانیم:

﴿وَ حَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُم شَطْرَهُ﴾[2]

و چون یکی از مظاهر بارز قدرت و رحمت و کرم و نعمتهای مادّی باری تعالی، کرهٔ زمین است که آن را مهد پیدایش و گهوارهٔ پرورش انسان و مخزن تمام وسایل و امکانات زندگی آنان قرار داده:

﴿و الْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾[3]

پیامبر اسلام به وحی خدا مقرر نموده است که به هنگام سجده بردن برای خدا، پیشانی را بر زمین بگذاریم و چون یکی دیگر از مظاهر بارز قدرت و رحمت و کرم و نعمتهای مادّی باری تعالی آسمان است که نور و حرارت خورشید و برف و باران و بقیّه برکتهای سماوی، که مخزنهای زمین نیز به وسیلهٔ نزول آن برکتها بهره‌های خود را تولید می‌کنند، پیامبر اسلام به وحی خدا مقرر نموده که به هنگام دعا دستها را به سوی آسمان بلند کنیم. خلاصه به هنگام عبادت خدا و نشان دادن کرنش و آثار آن عبادت در بدن و اندامهای آن، هم در پیش رو، هم در بالای سر، هم در زیر پا، یکی از مظاهر بارز قدرت و عظمت و رحمت و کرم مادّی و معنوی باری تعالی را که خدا و پیامبرش مشخّص کرده‌اند، منظور می‌نماییم.

اگر گفته شود، چرا مظاهر رحمت و کرم مادّی و معنوی باری تعالی، فقط در سه مظهر زمین و آسمان و بیت الله خلاصه می‌شود؟ و چرا مظاهر دیگر رحمت و کرم خدا، مانند ماه، خورشید، کلام الله، کوه، صحرا، آب و هوا، مزار پیامبران، علما و صلحا هرگز چنین موضعی را نداشته و ندارند؟

پاسخ این است، در تشریع احکام دین، کمّیت‌ها و کیفیّتها بی‌کم و بیش در انحصار خدا و پیامبر می‌باشند و فقط خدا و پیامبر راز و رمز آنها را می‌دانند و همانگونه که قفلی که با کلید و با سه دندانهٔ بلند و کوتاه و متوسط باز می‌گردد، هرگاه کمیّت یا کیفیّت دندانه‌ها را تغییر دهیم آن قفل باز نمی‌گردد، همچنین انجام دادن نماز مغرب جز به صورت سه رکعت و کیفیّت خاصّ آنها و طواف حج و عمره جز به صورت هفت طواف و

---

۱. آل عمران / ۹۶-۹۷. ۲. بقره / ۱۵۰.
۳. الرحمن / ۱۰.

جز به دور بیت الله و کیفیّت خاص آنها، کلید باز کردن قبول آن عبادتها نخواهند بود.

از طرف دیگر شاید حکمت انحصار مظاهر رحمت و کرم باری تعالی در آن سه امر این باشد که کرهٔ زمین و آسمان تمام جهان هستی را با تمام مظاهر رحمت خدا در بر می‌گیرند و بیت الله نیز مظهر ثابت و غیر متحرک هدایت و رحمت و کرم معنوی باری تعالی است، امّا نخستین شرط تعهّد دینی و ایمان اسلامی این است که از مرز کمیّتها و کیفیتهای تعیین شده احکام دین تجاوز ننماییم، و در سؤالها نیز فقط تا آنجا پیش برویم که به مرز تعیین شدهٔ کلام‌الله و حدیث صحیح رسول الله و براهین عقلی و دلایل منطقی می‌رسیم و در آنجا توقف را فرزانگی و هوشمندی و حرکت بیشتر را غفلت و ناآگاهی به شمار بیاوریم.

تنزیهات در عصر ترقیات صنعتی

در محافل مادّیگری و ماتریالیستی همواره داغترین نقدها بر مکاتب دینی و خداگرایی طرح سؤالهایی بوده که اینک به طور اجمال آنها را مطرح نموده و پاسخ می‌دهیم.

۱ - اگر خدا این موجودات را به وجود آورده، پس چه کسی خدا را به وجود آورده است؟[۱]

این سؤال انتقادی هر چند به وسیلهٔ دو دانشمند پرآوازهٔ غرب به نامهای «برتراند راسل» و «اِستوارت میل» به گونه‌ای بسیار جدّی طرح گردیده، با این حال سؤالی است متناقض و ناآگاهانه، و نشان می‌دهد که به همان اندازه که غرب در صنایع و تکنولوژی پیشرفته است، در منطق و فلسفه عقب مانده است؛ زیرا طبق براهین قاطعانه‌ای که وجود خدا را اثبات می‌کنند، خدا واجب‌الوجود است و در عین اینکه وجود هر چیزی از اوست، وجود او ذاتی است. درست همان گونه که روشنایی هر چیزی از نور است و روشنایی نور ذاتی است، شوری هر چیزی از نمک است و شوری نمک ذاتی است،

---

۱. راسل، برتراند: چرا مسیحی نیستم؟ ص ۱۹.

تری هر چیزی از آب است و تری آب ذاتی است، همچنین وجود هر موجودی از خداست و وجود خدا ذاتی است، و همان‌گونه که طرح این سؤالها (چه چیزی نور را روشنایی بخشیده؟ و چه جسمی نمک را شور کرده؟ و چه جسمی آب را تر کرده است) متناقض و ناآگاهانه است، طرح این سؤال که چه کسی خدا را به وجود آورده؟ نیز متناقض و ناآگاهانه است و خلاصه این سؤال باید در مورد موجودی مطرح گردد که پدیده‌ای بوده و وجودش حادث و طرح این سؤال درباره خدا (که طبق براهین قطعی و یقین بخش) واجب الوجود است و وجودش ذاتی است و حادث و پدیده نیست و بلکه ازلی و ابدی است، طرحی است غلط[۱] و ناآگاهانه.

علاوه بر این، مادّیگرایان و (برتراند راسل و استوارت میل) چرا عین آن سؤال را درباره (مادّه و انرژی) مطرح نمی‌کنند؟ و اگر کسی از آنها سؤال کند شما می‌گویید همهٔ موجودات در نتیجه فعل و انفعالات مادّه و انرژی به وجود آمده پس خود (مادّه و انرژی) به وسیله چه چیزی یا چه کسی به وجود آمده است؟ چه جوابی می‌دهند؟

۲ – آیا خدای متعال، در همه جا است، یا در هیچ جا نیست یا در جای معیّنی (مثلاً عرش و آسمان) هست؟

پاسخ این است که هیچ کدام، و طرح این سؤال اساساً غلط و متناقض و مبنی بر ناآگاهی است.

توضیح اینکه در طرح سؤال و جوابها، گاهی جواب غلط است مثلاً کسی در پاسخ این سؤال که «فیثاغورث ایرانی بوده یا یونانی» بگوید ایرانی بوده است و گاهی طرح خود سؤال غلط است مانند این سؤالها: «صندلی عالم است یا جاهل است و میز تحریر بیناست یا نابینا[۲] است، و ماه و خورشید باسواد هستند یا بی‌سواد»[۳] و طرح این سؤالها

---

۱. طرح این گونه سؤالهای تناقض آمیز، غلط است. مانند این سؤال که عقل هر انسانی چند گرم است و چه کسی خدا را آفریده است. تناقض در این دو مثال به این صورت است که: اوّل وقتی گفتی عقل یعنی یک چیز غیرمادّی و وقتی گفتی چند گرم یعنی یک چیز مادّی. دوّم وقتی گفتی خدا یعنی واجب الوجود و دارندهٔ وجود ذاتی و وقتی گفتی چه کسی او را آفریده یعنی دارای وجود غیر ذاتی.

۲. و اینکه در منطق مقرر گشته که همان گونه که «اجتماع نقیضین» محال است ارتفاع نقیضین نیز محال است در اینجا نیز جاری است، امّا کلمات «نابینا» و «بیسواد» نقیض کامل «بینا» و «سواد» نیستند، بلکه اخصّ

⇦

به این جهت غلط است که «باسواد و بیسواد و عالم و جاهل» نسبت به انسانها مطرح هستند نه نسبت به هر چه که جسم باشد و «بینا و نابینا» هم نسبت به جانداران مطرح هستند نه نسبت به هر چه که جسم باشد. همچنین طرح این سؤالها غلط است که: «فکر هر انسانی چند گرم و فراستش چند سانتی‌متر و آرزوهایش چند لیتر است؟»؛ زیرا این سؤالها نسبت به اجسام مطرح هستند نه هر چه موجود باشد و همچنین طرح این سؤال اساساً غلط است که آیا «خدا در همه جاست، یا در هیچ جا نیست، یا در جای معینی (عرش و آسمان) هست»؛ زیرا در جایی بودن و در جایی نبودن فقط دربارهٔ اجسام و اجزاء اجسام قابل طرح است نه نسبت به هر چه که موجود باشد و همانگونه که گفته‌ایم با براهین قطعی و یقین بخش اثبات شده است که خدای متعالی واجب الوجود است ولی اجسام و اجزای آنها ممکن الوجود هستند. پس باری تعالی امکان ندارد جسم و جسمانی باشد و طرح آن سؤال و هر سؤالی که فقط نسبت به ممکنات و اجسام قابل طرح باشد، نسبت به ذات پاک و منزّه باری تعالی غلط است و طرح آن صحیح نیست و باید سؤال کننده را بر اشتباهش واقف نمود.

⇦ از نقیض آنها هستند؛ زیرا در عرف «نابینا» به هر چیزی نمی‌گویند که بینا نباشد، بلکه به جانداری می‌گویند که فاقد وسیلهٔ بینایی باشد و صرف نظر از عرف میز تحریر نابینا است.

۳. همان.

صفات فعلیه خدای متعال

هر وصفی که در عبارتها به خدا نسبت داده شود، آن را «صفت» خدا به شمار می‌آورند، که نخست به صفات ثبوتیه و صفات سلبیّه تقسیم می‌شوند. صفات سلبیه که به قولی «صفات جلالیّه[۱]» نیز نامیده می‌شوند، اوصافی هستند که نسبت به خدا سلب آنها کمال شمرده می‌شود مانند اینکه می‌گوییم: خدا جسم و جسمانی نیست، جوهر و عرض نیست، محدود و معدود نیست، در مکان نیست و زمان بر او جریان ندارد و ...، و صفات ثبوتیه که به قولی آنها را صفات جمالیه[۲] نیز می‌نامند، اوصافی هستند که اثبات آنها کمال به شمار می‌آید و آنها نیز دو بخش هستند: یکی «صفات ذاتی»[۳] که در توصیف آنها جز به ذات خدا به چیز دیگری نیاز نیست. مانند حیات، علم، قدرت، اراده، کلام، سمع و بصر. دیگری «صفات فعلیّه» است که تحقق آنها هم متوقف بر ذات هم بر فعل خداست و تا خدا کاری را انجام ندهد تحقق آنها امکان‌پذیر نمی‌باشد. مانند عدالت،

---

۱. تقسیم صفات باری تعالی به شیوهٔ مذکور و صفات جلالیه و جمالیه به آن معنی از صفحهٔ ۱۲۴ (خدا و صفات جمال و جلال) جعفر سبحانی نقل شده و در تعریفات علّامه علی بن محمد جرجانی چنین آمده است: «صفات ذاتیه آن است که باری تعالی به آنها موصوف شود و امکان نداشته باشد به ضد آنها موصوف شود. مانند قدرت و عزت و عظمت و صفات فعلیه صفاتی هستند که توصیف نمودن خدا به ضدّ آنها جایز باشد. مانند رضا و رحمت و قهر و غضب و... و صفات جمالیه صفاتی هستند متعلق به لطف و رحمت و صفات جلالیه صفاتی هستند متعلق به قهر و عزّت و عظمت و...

استاد ما ملاباقر بالک درج دوم کتاب «الدرر الجلالیّه» ص ۱۹۲، دربارهٔ تقسیمات فوق چنین گفته است: «اوصافی که ثبوت آنها کمال و عدم ثبوت آنها نقص به شمار آید «صفات ذاتیه» هستند که گاهی سلبی هستند مانند (جسم نیست و عرض نیست و در مکانی نیست) و گاهی ثبوتی هستند مانند اینکه خدا (علیم و سمیع وحیّ و قادر است) و اگر به گونه‌ای هستند که نه ثبوت آنها کمال نه عدم ثبوت آنها نقص است در این صورت اگر تعلّق قدرت و اراده با ایجاد غیر بود (مانند خالق بودن خدا زید را) یا تکمیل غیر (مانند خالق بودن خدا علم زید را) آنها را صفات فعلیه و تکمیلیه (نه کمالیه) می‌نامند. مانند اقسام تکوین (احیاء اماته و تسوید و تبییض و ترزیق).

۲. همان.

۳. همان.

حکمت، خالق بودن، رازق بودن مکلّف کردن، احیا و اماته و ...، که کلاً متوقف بر انجام دادن کارهایی به وسیلهٔ خدا هستند. در صفحات پیشین عقاید اشاعره را دربارهٔ صفات ذاتی به گونهٔ مفصل و دربارهٔ صفات سلبی به گونهٔ مجمل بیان نموده‌ایم و اینک در این صفحات اعتقادات اشاعره را دربارهٔ مطالبی که به وجهی به صفات فعلیّه خدای متعال ارتباط دارند مورد بحث قرار می‌دهیم:

افعال خدا دارای حکمت هستند، نه غرض و انگیزه

اشاعره همگام با نوابغ حکما و جمع بسیاری از پیروان مکاتب الهی، معتقدند که افعال باری تعالی (برخلاف اعمال بندگانش) معلول[1] اغراض و انگیزه نیستند و در جهت اثبات حقانیّت این اعتقاد گفته‌اند[2]:

۱ - «هرگاه باری‌تعالی برای تحقق هدفی کاری را انجام دهد، لازم می‌آید «العیاذبالله» ذاتاً ناقص باشد و به وسیلهٔ تحقق آن هدف نقصش رفع و به کمالی برسد؛ زیرا تنها چیزی هدف کار کسی خواهد بود، که نسبت به آن کس وجودش بهتر از عدمش باشد و آنکس را به نقطهٔ بالاتر و والاتری برساند و همین است معنی تکمیل ناقص.

۲ - هدف هر کاری[3] امری است خارج از آن کار، و به واسطهٔ آن کار تحقق می‌یابد و چنین امری نسبت به افعال خدا قابل تصوّر نیست؛ زیرا خدا آفریدگار نخستین همهٔ اشیاء است (و از جمله آن هدف). پس هر چه بوجود آید فعل اوست نه هدف فعل دیگر او، که آن فعل به خاطر تحقق او ایجاد شده باشد، در این صورت ترجیح مرجّح است که برخی از افعال را هدف برخی دیگر از افعال بدانیم.

۳ - اگر همهٔ افعال[4] خدا را معلول اغراض و اهدافی بدانیم، باید بالأخره به فعلی منتهی شوند که هدف اصلی و هدف همهٔ آنها باشد (والّا تسلسل لازم می‌آید که محال است) و اگر به آن فعل منتهی شد، پس آن ادّعای کلّی که هر فعلی از افعال باری تعالی باید هدفی داشته باشد، باطل خواهد شد.

معتزله معتقدند که افعال خدا معلول اغراض و هدفهایی است و بر اعتقاد خود

---

۱. شرح مواقف ج ۸ صص ۲۰۲-۲۰۴؛ شرح مقاصد ج ۴ صص ۳۰۱-۳۰۳.

۲. شرح مواقف ج ۸ صص ۲۰۴-۲۰۵؛ شرح مقاصد ج ۴ صص ۳۰۱-۳۰۲؛ طوالع الانوار بیضاوی و مطالع الانظار شمس الدین اصفهانی هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۵۳۱؛ تهذیب الکلام تفتازانی ج ۲ ص ۲۰۱.

۳. همان. ۴. همان.

چنین اقامهٔ دلیل کرده‌اند که افعال[1] و اعمال بدون هدف و غرض، عبث و بیهوده به شمار می‌آیند و واجب است باری تعالی را از چنان افعال و اعمالی منزّه و مبرّا دانست.

هدفمندی افعال خدا

جمعی از محققین علم کلام (از جمله میرسیدشریف[2] جرجانی، علّامه[3] تفتازانی[4] و شیخ محمد عبده) به شیوه میانجیگری در بین متنازعین داوری کرده و حق مطلب را این گونه ادا نموده‌اند که اگر مقصود از غرض و هدف فعلی، امری باشد که نقص فاعل را برطرف نماید یا کمال او را افزایش دهد، چنین هدف و غرضی در افعال باری تعالی قابل تصوّر نیست. چون باری تعالی از هر نقصی منزّه و مبرّاست و دارای کمال مطلق می‌باشد و اگر مقصود فواید، حکمتها و مصلحتهایی است که نقص مخلوقات را برطرف یا کمال آنها را افزایش می‌دهد طبق نصّ قاطع آیه‌های قرآن و برهان قاطع عقلی، تمام افعال باری تعالی لزوماً دارای چنین اهداف و غرضهایی می‌باشند، امّا دلایل سمعی و نص صریح آیه‌ها عبارتند از:

﴿وَ مٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْأِنْسَ إِلاّٰ لِيَعْبُدُونَ﴾[5]

﴿مِنْ اَجْلِ ذٰلِکَ کَتَبْنٰا عَلىٰ بَنِي‌أُسْرٰائِيلَ﴾[6]

﴿فَلَمّٰا قَضىٰ زَيْدٌ مِنْهٰا وَطَراً زَوَّجْنٰاکَهٰا لِکَيْلاٰيَکُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوٰاجِ أَدْعِيٰائِهِمْ﴾[7]

تحقیق شیخ محمد عبده دربارهٔ هدفداری افعال خدا

شیخ محمد عبده در کتاب «رسالة التوحید» دربارهٔ این مطلب چنین می‌گوید:

«یکی از قواعد صحیحی که تمام خردمندان آن را قبول کرده‌اند این است که کارهای انسان خردمند از بیهودگی مصون خواهد بود و منظور آنان از خردمند تنها کسی است که آگاه باشد به آنچه از روی اراده از او صادر می‌گردد، و

---

۱. همان.
۲. شرح مواقف ج ۸ ص ۲۰۵.
۳. شرح مقاصد ج ۴ ص ۳۰۲.
۴. رسالة التوحید متن عربی صص ۵۴-۵۵؛ ترجمهٔ آن صص ۷۴-۷۵؛ طوالع الانوار قاضی بیضاوی ج ۱ ص ۵۳۱؛ مطالع الانظار شمس الدین اصفهانی ج ۱ ص ۵۳۲.
۵. زاریات / ٥٦.
٦. مائده / ۳۲.
۷. احزاب / ۳۷.

منظور[1] آنان از مصون ماندن از بیهودگی این است که آن کارها انجام نیابند جز به خاطر ترتب اموری که هدفِ انجام دادن آن کارها باشند. اگر این مطلب دربارهٔ عاقلی که پدیده و آفریده شده است لازم باشد، پس تصوّر تو دربارهٔ کسی که آفرینندهٔ همهٔ عقلها است و در علم و حکمت نیز در نهایت کمال است چه خواهد بود؟ اینها کلّاً مطالبی هستند مسلّم عموم و کسی در آنها نزاعی ندارد.

آفریده‌های خدایی که هر چیزی[2] را استوار و زیبا و نیکو آفریده، مملو از انواع حکمتها است و در آفرینش او قوانینی به‌کار رفته است که بر مبنای همین قوانین آسمان و زمین و مابین آنها بر پا گردیده، نظم و هماهنگی در تمام جهان وجود برقرار و پایدار گشته و از فساد و تباهی که سر به نابودی می‌کشد مصون مانده است. همچنین قوانینی در آن هست که به وسیلهٔ آنها سود و مصلحتهای هر موجودی به ویژه آنهایی که مانند موجودات زنده هستند (گیاهان و جانداران) به صورت جداگانه تحقق یافته است و اگر این حکمتهای بی‌نظیر و شگفت‌انگیز نمی‌بود، استدلال بر علم خدای برای ما کار آسانی نمی‌بود.

پس همین حکمتهایی که ما آنها را با این عبارت[3] تعریف می‌کنیم که: «گذاشتن هر چیزی در جای خویش و بخشیدن به هر نیازمندی آنچه را که به آن نیاز دارد» دو حالت دارد: یا چنین است که خدا از آنها آگاهی دارد و همراه کارها، خواسته‌های خدا هستند، یا چنین نیست. اعتقاد به دوّمی امکان ندارد؛ زیرا اگر خدا بر آنها آگاهی نداشته، این اعتقاد به قصور و کوتاهی علم خدا - العیاذ بالله - است و اگر خواستهٔ خدا نباشد، اعتقاد به غفلت و بی‌خبری خدا - العیاذ بالله - است. در حالی که در گذشته این مطلب اثبات گردید که علم خدا همه چیز را فرا گرفته و محال است هیچ اثری از آثارش از خواست و اراده او پنهان بماند. پس معلوم شد همچنان که تحقق یافتن فعلی خواستهٔ خداست، حکمتی نیز که از آن فعل ناشی می‌گردد، خواستهٔ اوست و اینکه با وجود علم به ارتباط حکمتی با کاری،[4] باز آن حکمت از آن کار منظور نباشد، از محالات است.

---

۱. رسالة التوحید متن عربی صص ۵۵-۵۶ و ترجمهٔ آن صص ۷۵-۷۶؛ شرح تهذیب الکلام شیخ مهاجر ج ص ۲۰۱؛ مطالع الانظار شمس الدین اصفهانی ص ۵۳۳.

۲. همان. ۳. همان.

۴. همان.

پس اعتقاد به اینکه محال است کارهای خدا از حکمت خالی باشد، و محال است این حکمتها خواستهٔ خدا نباشند واجب است؛ زیرا اگر این توهّم صحیح باشد که آنچه از کارهای خدا ناشی می‌شوند خواستهٔ خدا نیستند، پس حکمت هم شمرده نمی‌شوند؛ زیرا همچنان که قبلاً گفتیم: «آنچه از انجام دادن کاری ناشی می‌گردد تنها زمانی حکمت نامیده می‌شود و نزد عقل تصویری از حکمت خواهد داشت، که این اثر ناشی شده، برای انجام دهندهٔ کار، هدف انجام دادن آن کار باشد والّا شخص خوابیده نیز اهل حکمت شمرده می‌شد، وقتی که در حال خواب حرکتی از او سر زده، و کژدمی را کشته است که می‌خواست طفلی را بگزد، یا همین حرکت، بچّه‌ای را از گودالی دور کرده که نزدیک بود در آن بیفتد، بلکه بسیاری از حیوانات زبان بسته اهل حکمت قلمداد می‌شدند، وقتی که حرکات آنها مستلزم برخی منافع خصوصی یا عمومی می‌گردید و بداهت عقل چنین چیزی را نمی‌پذیرد».[۱]

هیچ کاری بر خدا واجب نیست

۲ - همان گونه که هیچ[۲] اثری به صورت لزوم عقلی از خدا صادر نمی‌شود، مانند صدور اثر احراق از آتش و صدور اثر روشنگری از آفتاب و چراغ (که آن را - صدرعنه - می‌نامند) همچنین فعلی از افعال به صورت الزامی و وجوب (که آن را - وجب علیه - می‌نامند[۳]) به وسیله خدا تحقق نمی‌یابد و خداوند متعال از همهٔ آثار آفرینش خود کاملاً آگاه (و صدرعنه نسبت به او وجود ندارد) و کاملاً مختار است (و وجب علیه نیز نسبت[۴] به او معنی ندارد)؛ زیرا مجبور بودن و مختار نبودن، نتیجه ضعف و تسلّط نیروی قوی‌تر و محکوم بودن به حکم قوانین و مقررات است که با قدرت مطلق باری‌تعالی در تضاد هستند، با این همه معتزلهٔ علم زده و مغرور به القاب خردگرایی و آزادی خواهی کارهایی را بر خدا واجب شمرده‌اند[۵] از جمله:

---

۱. رسالة التوحید: ص ۷۴ ترجمهٔ فارسی.

۲. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۳۲۱؛ شرح مواقف سیدشریف جرجانی ج ۸ ص ۱۹۶؛ طوالع الانوار بیضاوی و مطالع الانظار شمس الدین اصفهانی هامش شرح مواقف ج ۱ صص ۵۲۹-۵۳۰؛ شرح تقریب المرام بر تهذیب الکلام شیخ عبدالقادر سنندجی ج ۲ ص ۲۱۲.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

۱ - لطف به معنی فعلی که بندگان را از اطاعت خدا نزدیک و از معصیت[1] او دور نماید، مانند بعثت انبیا و انزال کتب.

۲ - بخشیدن ثواب اعمال نیک و اعطای پاداشها.

۳ - مجازات اهل عصیان و عقاب در مقابل نافرمانیها و گناهان.

۴ - اعطای اصلح و خلق بهترین اوضاع برای بندگان در دنیا یا آخرت.

۵ - اعطای عوض[2] در مقابل آلام و دردها و رنجها.

اشاعره یکایک آنها را مورد انتقاد قرار داده و از جمله در جهت انتقاد از وجوب خلق بهترین اوضاع برای بندگان (اصلح) گفته‌اند: مشاهده شده است که یک نفر کافر هم بیمار است هم غرق در فقر و نداری است و تمام زندگی را در رنج و آلام روحی و جسمی می‌گذراند، که چنین وضعی نه برای دین نه برای دنیای آن یک نفر (اصلح احوال و اوضاع) و بهترین وضع و حالتها نیست.

از طرف دیگر همچنین همان انتقادی[3] را یادآور می‌شود که نخستین بار شیخ اشعری در مقابل استاد خود ابوعلی جبائی ابراز نمود که نظر تو دربارهٔ سه برادری که یکی در طاعت و عبادت زندگی را به سر بُرد و دیگری در معصیت و نافرمانی خدا زندگی را مصروف نمود و سوّمی در خُردسالی مرد، چیست؟ جبایی گفت اوّلی در مقابل اطاعتش به بهشت می‌رود و دوّمی در ازای گناهانش به دوزخ برده می‌شود و سوّمی نه پاداشی می‌برد نه کیفری و مجازاتی.

اشعری گفت اگر سوّمی بگوید خدایا کاش به من عمر بیشتر می‌دادی تا تو را عبادت می‌کردم و به بهشت می‌رفتم. جبائی گفت خدا می‌فرماید من می‌دانستم اگر عمر بیشتر به تو می‌دادم تو عبادت را ترک می‌کردی و گناهانی را مرتکب می‌شدی. پس حالت «اصلح» و بهترین اوضاع برای تو این بود که قبل از بلوغ جان تو را گرفتم. اشعری گفت در اینصورت برادر دوّمی می‌گوید پروردگارا ای کاش مرا قبل از بلوغ می‌میراندی تا دچار گناه و عصیان نمی‌شدم و مانند برادر سوّمی از مجازات و کیفرها معاف می‌شدم

---

۱. شرح مواقف جرجانی ج ۸ ص ۱۹۶؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۳۲۱-۳۲۲؛ تقریب المرام عبدالقادر ج ۲ ص ۲۱۲.

۲. همان.

۳. شرح مواقف ج ۸ ص ۱۹۷؛ طوالع الانوار بیضاوی و مطالع الانظار شمس الدین اصفهانی هامش شرح مواقف ج ۱ صص ۵۲۹-۵۳۰.

این برای من اصلح و بهترین وضع بود. در این هنگام جبائی در برابر منطق و استدلال اشعری دچار بهت و سردرگمی و سکوتِ نشانهٔ شکست‌خوردگی، گردید».

موضوعِ (وجوب فعلی یا عدم وجوب هیچ فعلی بر خدا) در کتابهای علم کلام به گونهٔ مفصّلی مورد بحث قرار گرفته و آثاری از احساسات تند مکتبی و موضع‌گیریهای فرقه‌ای و تهاجم و دفاع مذهبی نیز گاهی در آن نمایان گشته است و گاهی دامنهٔ این بحث را به تفسیر آیه‌ها نیز کشانیده‌اند.

به عنوان مثال در آیه‌های قرآن کریم که فقط در دو آیهٔ ﴿کَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[1] و ﴿کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[2] بهانه‌ای برای این بحث مشاهده شده است مورد تفاسیر گوناگونی قرار گرفته است. مثلاً شیخ بیضاوی (از اشاعره) در تفسیر آن آیه گفته است: «**التزمها**[3] **تفضّلا و احسانا**» یعنی خدا از روی تفضّل و بخشندگی رحمت خود را نسبت به بندگانش متعهّد کرده است که از مظاهر آن هدایت بندگانش به شناخت خویش و علم به توحید و نصب دلایل و فرستادن کتب آسمانی است.»

شیخ‌زاده در توضیح آن نوشته است: «**ای التزمها و اوجبها تفضّلا و احسانا، لانه تعالی منزه علی ان یجب علیه شیء حقیقة**»

خداوند متعال از روی تفضّل و بخشندگی خود را متعهد رسانیدن رحمت به بندگانش و آن را واجب نموده است؛ زیرا خدا منزّه و مبرّاست از اینکه به صورت حقیقت و واقعیت (نه مجاز و تاویل) چیزی بر او واجب[4] باشد.

در مقابل جارالله زمخشری یکی از رجال برجسته معتزله، بدون هیچ‌گونه توجیه و تفسیر و تأویلی وجوب را در تفسیر آن آیه به خدا نسبت داده و گفته است: «**کَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» ای اوجبها**[5] **علی ذاته فی هدایتکم الی المعرفة و نصب الادلّة لکم علی توحیده بما انتم تقرّون به من خلق السموات و الارض**»

خدای متعال در هدایت شما به کسب شناخت و معرفت و نصب دلایل یگانگی خود برای شما، با آن نظم و رازهایی که در آفرینش آسمانها و زمین وجود دارند و شما به وجود آنها اعتراف دارید[6] رحمت را بر خود واجب کرده است».

---

۱. انعام / ۱۲.
۲. انعام / ۵۴.
۳. شیخ‌زاده ج ۲ ص ۱۵۵.
۴. همان.
۵. تفسیر کشاف زمخشری ج ۱ ص ۴۹۷.
٦. همان.

دانشمندان متأخر نیز امثال شیخ عبدالقادر و استاد ملاباقر در کتابهای کلامی خویش تنها آراء متقدمین را بازگو نموده‌اند و نظریه تازه‌ای را ابراز نداشته‌اند، امّا شیخ محمد عبده در کتاب رسالة التوحید نظریّه‌ای را ارائه داده است که از جهاتی تازه به نظر می‌رسد ایشان می‌گویند:

نظر شیخ محمد عبده دربارهٔ وجوب یا عدم وجوب افعال خدا

«طبق[1] براهین گذشته، کارهای خدا، عموماً از علم و ارادهٔ او ناشی می‌شوند، و هر چه از علم و اراده ناشی شده باشد، اختیاری است و هر کاری که از اختیار ناشی شود، بر مختار واجب لذاته نیست. در نتیجه هیچ یک از کارهای خدا واجب نیست از خداوند لذاته صادر شوند، پس کلّیه کارهای خدا اعمّ از آفرینش، روزی دادن، بخشیدن و نبخشیدن، عذاب دادن و به مسرّت و رفاه رساندن، عموماً به امکان خاصّ برای خدا ثابت می‌شوند (یعنی هیچ کدام از وجود و عدم آن کارها واجب و الزامی نیست) و بعد از قبول این مطلب که خدا از روی علم و اراده انجام دهندهٔ کارها است، دیگر نباید این توهّم به عقل هیچ کسی در آید که چیزی از کارهای خدا مانند لوازم ماهیّتها یا اتصاف واجب الوجود به صفاتش، به طریق وجوب ذاتی از او ناشی می‌گردد؛ زیرا چنین چیزی چنان که سابقاً به آن اشاره گردید، تناقضی است که محال بودن آن بدیهی است و آنچه برای بحث باقی مانده است گشت و گذاری است در این بحثهای ابلهانه که گروهی در آن سرگردان شده‌اند، مانند سرگردانی برادرانی که راههای حرکت به سوی هدف واحدی آنها را پراکنده نموده، سپس در شدّت تاریکی شب به یکدیگر رسیده‌اند و هر یک از آنان بر سر دیگری فریاد «ایست! کیستی؟» کشیده است، و هر یک از آنان دیگری را دشمنی پنداشته که می‌خواهد تنها به خاطر ربودن چیزی که در دست دارد، او را به زمین بکوبد و در نتیجه در بین آنها آتش جنگ زبانه کشیده است و این جنگ و زد و خورد را ادامه داده، تا قبل از آنکه به هدف برسند اکثر آنان نقش زمین شده باشند و آنگاه که صبح روشن گشته و چهره‌های[2] همدیگر را شناخته‌اند، افراد باقی مانده هوش و آگاهی[3] خود را باز یافته و

---

۱. متن عربی رسالة التوحید صص ۵۳-۵۴ و ترجمه فارسی آن صص ۷۱-۷۲.

۲. همان.

۳. رسالة التوحید متن عربی ص ۵۴ و ترجمه فارسی آن صص ۷۲-۷۳.

فقط آنها نجات یافته‌اند.

در حالیکه اگر آنها قبلاً یکدیگر را می‌شناختند، عموماً یکدیگر را در جهت رسیدن به هدفی که نیل به آن را آرزو کرده بودند یاری می‌دادند و ضمن آنکه برادرانی هدایت یافته به نور حق بودند، عموماً نیز به هدف خویش نایل شده بودند.

منظور ما همان گفته‌های پریشان است دربارهٔ اینکه بر خدا واجب است در کارهای خویش مصلحت را رعایت کند و تهدیدات خود را نسبت به بندگانش –که از مرز فرمان او تجاوز کرده‌اند – الزاماً عملی نماید، و آنچه نزدیک به این مطالب است از قبیل واقع شدن کارهای خدا تحت مقررات علّتها و هدفها، که گروهی در بارهٔ الزامی بودن این کارها تا حدّی اغراق کرده‌اند که هر کس پندارهای آنها را مورد توجّه قرار دهد گمان می‌برد که آنان خدا را یکی از مکلّفان به شمار آورده‌اند که بر او واجب است تمام تلاش و کوشش خود را در جهت پرداخت، ادای حقوق و انجام دادن وظایفی که بر عهدهٔ اوست، به کار اندازد که البته مقام خدایی از این[1] بحثها بسیار بالاتر و والاتر است.

همچنین افراد دیگری در نفی تعلیل از کارهای خدا به حدّی افراط کرده‌اند که در مخیّلهٔ کسانی که در گفته‌های آنان دقت می‌کنند، چنین تصوّری به وجود می‌آید که این افراد از خدا راضی نمی‌شوند مگر به صورت یک موجود متلوّن و مذبذبی که آنچه را دیروز بر آن تصمیم گرفته است، امروز آنرا نقض نماید، و فردا کاری را انجام دهد که امروز بخلاف آن خبر داده است یا موجود ناآگاهی که نتایج و لوازم کار خود را[2] درک نکند **﴿سبحان ربّک ربّ العزّة عمّا یصفون﴾**.[3]

حسن و قبح افعال شرعی یا عقلی هستند

۳ – اشاعره و معتزله معتقدند افعال خدا کلّاً دارای بالاترین درجه حسن می‌باشند و از قبح و زشتی به کلّی مبرّا هستند، ولی اشاعره معتقدند اساس حسن افعال، موافقت با شریعت و فرامین خداست و به طور کلّی: «**القبیح ما نُهِی عنه شرعاً و الحسن[4] بخلافه**» یعنی کار زشت و ناپسند همان است که شرع از آن نهی کرده و کار

---

۱. همان.　　۲. همان.

۳. صافات / ۱۸۰.

۴. شرح مواقف جرجانی ج ۸ ص ۱۸۱؛ شرح مقاصد علّامه تفتازانی ج ۴ ص ۲۸۲؛ تقریب المرام ج ۲ ص ۱۹۳؛ طوایع الانوار قاضی بیضاوی ج ۱ ص ۵۲۷.

خوب و پسند آن است که شرع از آن نهی نکرده باشد. برای تحقیق موضوع و تحریر محلّ نزاع توجّه به معانی سه گانهٔ حسن و قبح ضروری است:

۱ - حسن به معنی صفتی موجب کمال و قبح به معنی[1] صفتی موجب نقص، و به این ترتیب: «علم دارای حسن و جهل دارای قبح است» و حسن و قبح به این معنی عقلی است.

۲ - حسن امری متناسب[2] با هدف و قبح امری مخالف با هدف است که در این صورت اوّلی را مصلحت و دوّمی را مفسده نیز می‌گویند و به این معنی گفته می‌شود «ترحّم، عدالت و مدارا دارای حسن و سنگدلی، ستمگری و سختگیری دارای قبح است و حسن و قبح به این معنی نیز عقلی است و تفاوتش با نوع اوّل در این است که این حسن و قبح، بر حسب منفعت و ضرر اشخاص و جمعیّتها تغییر می‌کنند. یعنی امری برای شخص یا جامعه‌ای مصلحت و برای شخص یا جامعهٔ دیگر خلاف مصلحت است.

۳ - حسن فعلی است که در این[3] جهان موجب مدح و در جهان دیگر موجب ثواب و پاداش گردد و قبیح فعلی است که در این جهان موجب مذمّت و در جهان دیگر موجب مجازات و عقاب شود، و حسن و قبح به همین معنی در بین اشاعره و معتزله مورد بحث واقع شده‌اند. به این صورت که معتزله این قسم را نیز عقلی دانسته و گفته‌اند: «افعالی که در ذات خویش ویژگیهای سودمند ضروری دارند، شرع براساس همان ویژگیها آنها را واجب اعلان نموده است. مانند نماز، روزه زکات و جهاد و... و افعالی که در ذات خویش ویژگیهای زیان‌آوری دارند شرع آنها را بر مبنای همان ویژگیها تحریم نموده است. مانند قمار، میخوارگی، قتل، زنا و...».

امّا اشاعره حسن و قبح قسم سوّمی را شرعی[4] می‌دانند و معتقدند که هیچ فعلی چنان ویژگی ذاتیی را ندارد که علّت واجب کردن یا حرام کردن آن از طرف شارع باشد و بلکه تنها از آن لحظه دارای حسن گردیده که شارع امر به آن نموده و تنها در آن لحظه دارای قبح گشته که شارع از آن نهی نموده است و افعال و فرامین خدا معلول هیچ علّت و

---

۱. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۲۸۲-۲۸۴؛ شرح مواقف جرجانی ج ۸ صص ۱۸۱-۱۸۳؛ تقریب المرام ج ۲ ص ۱۹۲؛ طوالع الانوار بیضاوی و مطالع الانظار اصفهانی هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۵۲۷.

۲. همان. ۳. همان.

۴. همان.

هدف و انگیزه‌ای نیستند. آنها بر حقانیّت اعتقاد خویش دلایل زیر را اقامه نموده‌اند:

۱ - اگر حسن و قبح افعال ذاتی و عقلی می‌بودند، لازم بود ترک کنندهٔ واجبات و مرتکب محرمات قبل از بعثت پیامبر مستحق عقاب و عذاب باشند.[۱] در صورتی که نص صریح آیهٔ **﴿و ما کنا معذّبین حتّی نبعث رسولاً﴾**[۲] می‌فرماید: ما تا پیامبری را مبعوث ننماییم (و واجب و حرام را برای مردم مشخص نکنیم) کسی را دچار عذاب و عقاب نخواهیم کرد.

۲ - اگر حسن و قبح افعال عقلی و ذاتی می‌بودند، جدا شدن آنها محال می‌بود هرگز ممکن نبود فعلی از افعال، گاهی[۳] دارای حسن و گاهی دارای قبح باشد. مانند قتل که به عنوان قصاص دارای حسن و به عنوان تجاوز ستمگرانه دارای قبح است. همچنین زدن به منظور تأدیب یا مجازات ارتکاب برخی از گناهان کبیره و دروغ گفتن به منظور حفظ جان و مال و حیثیت افراد بی‌گناه دارای حسن و زدن به منظور تعذیب و تحمیل امور خلاف اخلاق و دروغ گفتن به منظور برانگیختن فتنه‌ها و مخفی کردن حقایق و ضایع نمودن حقوق حقّهٔ افرادی دارای قبح می‌باشد.

۳ - اگر حسن و قبح افعال عقلی و ذاتی می‌بود، جمع شدن آنها در یک جا و در یک مورد امکان‌پذیر نمی‌بود[۴]. مانند کسی که سوگند مؤکد یاد می‌کند که فردا دروغ می‌گویم «**و الله لا کذبنّ غداً**» چنین کسی فردا چه دروغ بگوید چه دروغ نگوید، امری تحقق می‌یابد که هم دارای حسن است هم دارای قبح.

ارادهٔ باری تعالی دربرگیرندهٔ همهٔ کارهاست

۴ - به اعتقاد اشاعره، در جهان هستی هر چه تحقق یابد یا از تحقق بی‌بهره شود، برحسب ارادهٔ باری تعالی[۵] است و همین مضمون به صورت یک حدیث مرفوع نیز روایت شده که پیامبر ﷺ فرموده:[۶] «**إنّ ما شاء کان وَ مٰالم**[۷] **یشأ لم یکن**» که ابوداود آن را با عبارت «**لا قوة الّا بالله**[۸]

---

۱. شرح مقاصد. تفتازانی ج ۴ صص ۲۸۴-۲۸۶؛ شرح مواقف جرجانی ج ۸ صص ۱۸۸-۱۸۹؛ تقریب المرام ج ۲ ص ۱۹۳.

۲. اسراء / ۱۵.

۳. همان.

۴. همان.

۵. شرح مواقف ج ۸ ص ۱۷۵.

۶. شرح مقاصد ج ۴ ص ۲۷۵.

۷. شرح مواقف جرجانی ج ۸ صص ۱۷۴ و ۱۷۸-۱۷۹؛ شرح مقاصد ج ۴ صص ۲۷۵-۲۷۶؛ شرح تجرید

ماشاء الله کان» روایت کرده است.

در اینجا نیز معتزلی‌ها راه دیگری را پیش گرفته و گفته‌اند: «رفتار افراد شریر و خرابکار و اعمال قبیح مورد اراده باری تعالی نمی‌باشند، و به گمان آنان خدا دربارهٔ کفر پیشگان ایمان را اراده کرده است هر چند واقع نشده است و کفر را اراده نکرده هر چند واقع شده است. معروف است قاضی عبدالجبّار معتزلی در حال ورود به مجلس صاحب بن عبّاد هنگامیکه ابواسحاق اسفراینی اشعری را دید در اشاره به انتقاد از اعتقاد او گفت:

«سُبْحٰانَ مَنْ تنزّه عَنِ الفحشاء»

پاک و منزه است خداییکه از هر کار زشت و ناروا مبرّا و منزّه است.

استاد ابواسحاق فوراً در پاسخ این سخن و انتقاد از اعتقاد او گفت:

«سُبْحٰانَ مَنْ لا یجری فی ملکه الّا ما یشاء»

پاک و منزه است خداییکه در ملک او جز آنچه اراده کرده است، چیز دیگری روی نمی‌دهد[۹].

اشاعره بر صحت اعتقاد خویش دلایل عقلی و نقلی را اقامه نموده‌اند. دلیل عقلی آنان این است که باری تعالی با وصف اختیار (نه اجبار) آفرینندهٔ تمام هستی است. بنابراین همهٔ هستی مورد اراده اوست. دلایل سمعی یا نقلی آیه‌های کلام الله و احادیث رسول الله صلی الله علیه و آله نیز در اثبات عام بودن ارادهٔ باری تعالی، خارج از شمار می‌باشند. اینک چند آیه به عنوان نمونه:

﴿مٰا کٰانُوا لِیُؤْمِنُوا إِلّاٰ أَنْ یَشٰاءَ اللّٰهُ﴾[۱۰]

در امکان آنان نیست - که تا خدا نخواهد - ایمان بیاورند.

﴿وَ لاٰ یَنْفَعُکُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَکُمْ، إِنْ کٰانَ اللّٰهُ یُرِیدُ أَنْ یُغْوِیَکُمْ﴾[۱۱]

و توصیهٔ مخلصانهٔ من برای شما هیچ سودی ندارد، اگر خدا گمراهی شما را اراده کرده باشد.

⇐ علّامه قوشجی ص ۳۵۱؛ طوالع الانوار بیضاوی و مطالع الانظار اصفهانی هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۵۲۲؛ تقریب‌المرام شیخ عبدالقادر سنندجی ج ۲ ص ۱۸۹.

۸. همان. ۹. همان.

۱۰. انعام / ۱۱۱. ۱۱. هود / ۳۴.

﴿إِنَّمٰا يُرِيدُ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهٰا فِي الْحَيٰاةِ الدُّنْيٰا وَ تَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ كٰافِرُونَ﴾[۱]

فزونی اموال و اولاد ایشان، تو را به شگفتی نیندازد، چراکه خدا فقط می‌خواهد آنان را در زندگی بدین وسیله معذّب کند (و با رنج پیداکردن و غم و همّ و حراست آنها همواره در عذاب باشند) و در حالت کفر جان دهند و قالب بدن تهی کنند، و پشت سر عذاب این جهان، دچار عذاب شدیدتر جهان دیگر شوند.

معتزلیها نیز با استنباطهای ضعیف و شتابزده از برخی از آیه‌ها بر اعتقاد خویش چنین استدلال کرده‌اند:[۲]

۱ - ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شٰاءَاللهُ مٰا أَشْرَكْنٰا وَ لاٰ آبٰائُنٰا وَ لاٰ حَرَّمْنٰا مِنْ شَيْءٍ﴾[۳]

(اهل شرک و چند خدایی به زودی می‌گویند: اگر خدا اراده می‌کرد نه ما و نه پدران ما اهل شرک نمی‌شدیم و هیچ چیزی را تحریم نمی‌کردیم). خداوند متعال در آن آیه از کفر پیشگان نقل کرده که ما بر حسب ارادهٔ خدا مشرک شده‌ایم و اگر خدا مشرک نبودن ما را اراده می‌کرد، ما مشرک نمی‌شدیم و حلالها را تحریم نمی‌کردیم (که البته کفر و عصیان خود را به اراده و مشیّت خدا نسبت داده‌اند) و باری تعالی بعد از نقل آن مطلب شدیداً آن را ردّ کرده و فرموده است:

﴿كَذٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾.

پاسخ این استدلال این است که اینکه مشرک بودن[۴] آنان تحت مشیّت و ارادهٔ باری تعالی است، واقعیّتی است که آنان به صورت استهزاء به رسالت سماوی بر زبان آورده‌اند. به عبارت دیگر «**کلمة حق ارید بها الباطل**» به دلیل اینکه خدا آنان را «کاذب» نام نبرده بلکه تکذیب کننده نامیده و فرموده است ﴿كَذٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ و در آخر آیه فرموده ﴿قُلْ فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبٰالِغَةُ فَلَوْ شٰاءَ لَهَدٰاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[۵].

۲ - ﴿كُلُّ ذٰلِكَ كٰانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً﴾[۶] که دلالت دارد بر اینکه آنچه «سیّئه»

---

۱. توبه / ۵۵.

۲. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۲۷۴؛ شرح مواقف جرجانی ج ۸ ص ۱۷۷؛ طوالع الانوار بیضاوی و مطالع الانظار اصفهانی هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۵۲۱.

۳. انعام / ۱۴۸.

۴. همان.

۵. انعام / ۱۴۹.

۶. اسراء / ۳۸.

و معصیت است نزد خدا مکروه است و مکروه مورد مشیّت و اراده نیست[1]. پاسخ این استدلال نیز این است که منظور از مکروه نزد خردمند بر حسب ارزیابی آنان است (پس «عند ربّک» ظرف مکروهاً نیست).

۳ - ﴿وَ لاٰ يَرْضىٰ لِعِبٰادِهِ الْكُفْرَ﴾[2] و رضا و اراده لازم و ملزوم یکدیگر هستند. پاسخ این است که «رضا» ترک اعتراض است و با اراده فرق دارد. خدا نسبت به کفر بندگانش ترک اعتراض نکرده و آنان را مؤاخذه هم می‌فرماید و در عین حال کفر انتخابی آنان را نیز اراده کرده است.

۴ - اگر کفر یا اعمال قبیح و اخلاق فاسد[3] مورد ارادهٔ باری‌تعالی می‌بود «قضاء»[4] باری تعالی شمرده می‌شدند و راضی شدن به آنها واجب می‌بود. پاسخ این است که «کفر و اعمال قبیح و ...» مقضّی و قضا شده است نه قضا، رضا به قضا واجب است نه به «مقضی»[5] و قضا شده.

۵ - تکلیف به امر محال، یعنی مکلّف نمودن بندگان به کاری که از دایرهٔ توانایی آنان خارج باشد. برای تعیین نقطهٔ نزاع مکاتب دربارهٔ تکلیف به محال توجه به این توضیح لازم است که: محال یا (مالایطاق) سه نوع هستند:

۱ - محال ذاتی[6] که عبارت از امری است که بر حسب عقل و عادت محال باشد. مانند جمع بین ضدین (سیاه بودن و سفید بودن یک نقطه در یک زمان) و جمع نقیضین (نقطه‌ای هم سیاه باشد هم سیاه نباشد در یک زمان).

۲ - محال عادی[7] (نه عقلی) مانند راه رفتن افراد زمین‌گیر و پرواز کردن انسان بدون وسایل خارج از وجودش و زنده شدن مرده و قطع مسافت هزار کیلومتر با پای پیاده در یک روز.

---

۱. همان. ۲. زمر / ۷.

۳. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۲۷۴؛ شرح مواقف جرجانی ج ۸ ص ۱۷۷؛ طوالع الانوار بیضاوی و مطالع الانظار اصفهانی هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۵۲۱.

۴. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۲۷۸. ۵. همان.

۶. شرح مواقف جرجانی ج ۸ صص ۲۰۰-۲۰۲؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۲۹۶-۳۰۰؛ تقریب المرام ج ۲ ص ۱۹۷؛ طوالع الانوار بیضاوی ص ۵۲۳.

۷. همان.

۳ - محال عقلی[۱] (نه عادی) مانند ایمان آوردن ابولهب و همسرش و هر کسی که علم باری تعالی به ایمان نیاوردن او تعلّق گرفته است.

مطلب دیگر اینکه «تکلیف» در دو مرحله قابل طرح است: یکی مرحلهٔ جواز و این که عقلاً چنین امری جایز است یا جایز نیست، دیگری مرحله وقوع که آیا تا حال چنین امری واقع شده یا نه؟ اکنون بعد از توضیح فوق می‌گوییم: محال عادی صرف و محال عقلی صرف به اتفاق همهٔ آراء جایز است مورد تکلیف واقع شوند و تنها محال ذاتی مورد بحث است. کسانی که تصورش را ممکن می‌دانند تکلیف به آن را نیز جایز می‌دانند و کسانی که تصورش را ممکن[۲] نمی‌دانند تکلیف به آن را نیز جایز نمی‌شمارند و از حیث وقوع، محال عقلی صرف، به اتفاق آراء مورد تکلیف واقع شده است؛ زیرا به اتفاق آراء، کفر پیشگان و اهل فسق و فجور مکلّف به ایمان و ترک کبایر هستند (در صورتی که ایمان کفر پیشگان و ترک کبایر اهل فسق محال عقلی صرف می‌باشند. چون علم خدا به[۳] ایمان نیاوردن کفر پیشگان و ترک نکردن کبایر اهل فسق تعلق گرفته است. محال عادی صرف از حیث عدم وقوع تکلیف به آن، در بین اشاعره و معتزله مورد اتفاق است[۴]؛ زیرا از طریق استقراء، محقق گردیده که محال عادی صرف هرگز مورد تکلیف واقع نگشته و قرآن کریم نیز صریحاً این مطلب را اعلان فرموده است که: **﴿لاٰ یُکَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاّٰ وُسْعَهٰا﴾**[۵].

برخی از متکلمین اشاعره تکلیف به محال لذاته (محال عقلی[۶] و عادی) را نیز امر واقعی دانسته و در بیان آن گفته‌اند: «امثال ابولهب و همسرش که این آیه دربارهٔ آنها نازل گردیده: **﴿سَوٰاءٌ عَلَیْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاٰ یُؤْمِنُونَ﴾**[۷] مانند بقیّه مکلّفین، به ایمان آوردن به این آیه مکلّف هستند و این هم یعنی «ایمان بیاورند بر اینکه ایمان نمی‌آورند» و این تناقض و محال لذاته است. بنابراین محال ذاتی نیز مانند محال عقلی مورد تکلیف

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. همان.

۴. جمع الجوامع جلال محلّی ج ۱ صص ۲۱۱-۲۱۲؛ طوالع الانوار بیضاوی ص ۵۳۲؛ شرح مواقف جرجانی ج ۸ ص ۲۰۰؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۲۹۶؛ شرح تهذیب الکلام شیخ مهاجر ج ۲ ص ۲۰۹.

۵. بقره / ۲۸۶. ۶. همان.

۷. بقره / ۶.

واقع شده است. برخی در پاسخ گفته‌اند، کسی که چنین آیه‌ای دربارهٔ او نازل گردیده (مانند ابولهب) ابلاغ آن آیه به او قصد نگردیده است تا در آن آیه نیز مکلّف به تصدیق پیامبر ﷺ گردد[۱]. پس تناقص برطرف می‌شود و تناقضی پیش نمی‌آید. خلاصه چنین آیه‌هایی به ابولهب و امثال او ابلاغ نمی‌شوند تا تناقض پیش آید، بلکه به غیر آنها ابلاغ می‌شود پس تناقض پیش نمی‌آید.

آراء گوناگون دربارهٔ «اجل»

۶ - اجل برحسب لغت به معنی وقت و مدت است خواه تمام آن که گفته می‌شود: «**اجل هذا الدین شهران**» و خواه آخر آن که گفته می‌شود: «**اجل هذالدین آخر شهر رمضان**» و غالباً به معنی زمانی است که زندگی جانداری با فرا رسیدن آن پایان می‌یابد.

در نظر حکما دو نوع اجل وجود دارد: یکی اجل طبیعی، یعنی زمان فرا رسیدن مرگ جانداری که به مرور زمان حرارت طبیعی او به خاموشی و رطوبت طبیعی[۲] آن به خشکی می‌گراید و برخی منتهای آن را در انسان یکصد و بیست سال دانسته‌اند، و دیگری اجل «اخترامی»[۳] فرا رسیدن مرگ جانداری قبل از موعد مرگ طبیعی، بر اثر قتل و بیماری و سوانح.

متکلمین به گونهٔ دیگر وارد بحث اجل شده‌اند. به عنوان مثال اشاعره گفته‌اند اجل هر جانداری مدتی است از پیش تعیین شده و تغییرناپذیر و به هیچ وجه قابل نقص و ازدیاد نیست. به دلیل این که مدت زندگی هر جانداری قبلاً تعیین یافته و در علم خدا معین و معلوم و طبق نص صریح این آیه: ﴿**فَاِذٰا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاٰ يَسْتَأْخِرُونَ سٰاعَةً وَ لاٰ يَسْتَقْدِمُونَ**﴾[۴] غیرقابل تغییر و پس و پیش است.

به اعتقاد معتزلیها اجل یکی نیست،[۵] بلکه دو تا است؛ زیرا پایان یافتن مدت زندگی انسان یا از راه طبیعی و بدون علّتهای خارجی است که آن را «موت» می‌نامند، یا از راههای غیرطبیعی و عوامل خارجی است که آن را «قتل» می‌نامند. به اعتقاد معتزلیها

---

۱. همان.
۲. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۳۱۵-۳۱۷؛ شرح عقاید نسفی صص ۱۶۹-۱۷؛ تقریب المرام شیخ عبدالقادر ج ۲ ص ۲۰۹.
۳. همان.
۴. اعراف / ۳۴.
۵. همان.

به دلایل زیر «اجل» مدتی نیست صد در صد ثابت و لایتغیّر، بلکه قابل کاهش و افزایش است:

۱ - خدای متعال در قرآن می‌فرماید: ﴿وَ مَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لاٰ يُنْقَصُ مِنْ عُمْرِهِ إِلّاٰ فِي كِتٰابٍ﴾[۱] یعنی و هر کسی که عمر طولانی به او داده می‌شود و هر کسی که عمر کوتاهی به او داده می‌شود، عموماً در کتاب (لوح المحفوظ) ثبت شده‌اند.

اشاعره در پاسخ گفته‌اند (ضمیر مِنْ عُمُرِه) به معمّر مطلق - نه به همان معمّر مذکور و معین - برمی‌گردد همانگونه که گفته می‌شود: «لی درهم و نصفه» که قطعاً منظور نصف درهم دیگری است نه همان درهم مذکور؛ زیرا در آن صورت مفید فایده نمی‌بود؛ چون بدیهی است کسی که یک درهم داشته، قطعاً نصف آن درهم را هم دارد و معنی آیه چنین است «و اینکه برخی سالخوردگان عمر طولانی را به سر می‌برند و اینکه برخی عمر کوتاهی به سر می‌برند و نسبت[۲] به سالخوردگان عمر کوتاه‌تری دارند، عموماً در کتاب (لوح المحفوظ) ثبت شده‌اند.

۲ - بعضی از احادیث دلالت صریح دارند بر اینکه برخی از عبادتها عمر را طولانی‌تر و عمر را افزایش می‌بخشند.

اشاعره در پاسخ این[۳] استدلال گفته‌اند: مطلب ثابت بودن اجل و غیر متغیّر بودن آن امری است قطعی و دلالت احادیث آحاد ظنّی است. پس در بین قطعی و ظنی تعارض به وجود نمی‌آید. به علاوه طولانی بودن عمر به سبب برخی از عبادتها دالّ بر این نیست که مدت عمر تغییر کرده است؛ زیرا خدا می‌دانسته است که اگر آن عبادت را انجام نمی‌داد عمرش چهل سال می‌بود، امّا خدا دانسته است که آن عبادت را انجام می‌دهد و عمرش هفتاد سال خواهد بود. بنابراین انتساب زیاد بودن عمر به سبب این طاعتها بنابر معلوم بودن این مطلب است در علم باری تعالی «که اگر آن عبادت تحقق نمی‌یافت، افزایش آن عمر نیز تحقق پیدا نمی‌کرد». اضافه بر اینکه افزایش عمر گاهی جنبهٔ کیفی دارد نه کمی و عمر کسی که در راه خداپرستی و کسب علوم و فضایل مصروف گردد، عمر طولانی شمرده می‌شود و عمر طولانی که در راه هواپرستی و تمایلات نفسی

---

۱. فاطر / ۱۱. ۲. همان.

۳. شرح مقاصد ج ۴ صص ۳۱۴-۳۱۷؛ شرح عقاید نسفی صص ۱۶۹-۱۷۰؛ تقریب المرام شیخ عبدالقادر ج ۲ ص ۲۰۹.

مصروف شود عمر کوتاه شمرده می‌شود و شاید منظور آن احادیث که (عبادتها عمر را طولانی می‌کنند) جنبهٔ کیفی عمر[1] باشد، نه جنبهٔ کمّی آن.

۳ - اگر اجل امری ثابت و لایتغیّر است و هر کسی اجلش فرا رسید قطعاً می‌میرد، پس توبیخ و مجازات قاتل و قصاص کردن و دیه گرفتن از او چه معنی خواهد داشت؟ اشاعره در پاسخ گفته‌اند: اجل زمان فرا رسیدن مرگ است و مرگ اثر فعل باری تعالی است نه عمل قاتل، و توبیخ و مجازات قاتل و قصاص و دیه، معلول مرگ نیست، بلکه معلول سبب اوست برای قتل. یعنی کارهایی را انجام داده (مثلاً قلبش را شکافته، مغزش را متلاشی کرده، شاهرگ او را قطع کرده و...) که عادت باری تعالی[2] بر این جاری است که در چنان شرایطی مرگ را تحقق می‌بخشد. پس مقتول در[3] همان لحظه که مقدر بود و باید می‌مُرد مرده است، امّا نه با مرگ طبیعی که هیچ انسانی وسیلهٔ تحقق او را فراهم نکرده باشد، بلکه با مرگ اخترامی که قاتل وسیله تحقق او را فراهم نموده است، امّا در هر صورت خدا مرگ را می‌آفریند «**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ ...**».

۷ - در تفسیر و تعمیم رزق[4]، در بین اشاعره و معتزله اختلافاتی بـه شـرح زیـر مشاهده می‌شود:

۱ - اشاعره در تعریف رزق گفته‌اند: آنچه باری تعالی جهت استفاده به جانداران اعم از خوردنی، پوشاک، مسکن و...، می‌بخشد رزق می‌باشد. بنابرایـن تـعریف، ایـن مطالب به طور کلّی صحیح می‌باشند که هر کس روزی خود را به طور کامل بـه دست می‌آورد و کسی روزی کس دیگری را نمی‌خورد و دیگری نیز روزی او را نمی‌خورد» و آنچه از راههای نامشروع هم به دست آورده می‌شوند رزق و روزی به شمار می‌آیند.

۲ - معتزله‌ها در تعریف رزق گفته‌اند[5] آنچه مردم از آن استفاده می‌کنند به شرطی (رزق) و روزی به شمار می‌آید که کسی حق نداشته باشد آنان را از استفاده از آن منع نماید. بنابراین اموال حرام که مورد استفادهٔ کسانی واقع می‌شود (رزق) و روزی به شمار نمی‌آید. همچنین کسی که در تمام عمرش جز اموال حرام چیز دیگری نداشته و غیر از

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. همان.

۴. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۳۱۸-۳۱۹؛ شرح عقاید نسفی صص ۱۷۱-۱۷۲.

۵. همان.

حرام نخورده است (مرزوق) به شمار نمی‌آید.

استدلال معتزله‌ها این است که اگر خدا اموال حرام را رزق و روزی آن افراد قرار می‌داد، چرا از آن جلوگیری می‌شد و چرا مذمّت می‌گردید و گردآورندهٔ اموال حرام مجازات می‌شد و مردم را از تلاش در آن راه باز می‌داشتند؟ اشاعره در پاسخ این استدلال گفته‌اند: جلوگیری و مذمت و مجازات[۱] آن افراد به این علّت است که به عمل ممنوعی اقدام کرده و جرمی را مرتکب شده‌اند و علیه اعتقاد آنها چنین استدلال کرده‌اند که بنابر اعتقاد شما کسی که در تمام عمر فقط از اموال حرام ارتزاق کند مرزوق شمرده نمی‌شود و این اعتقاد مباین نص صریح پاره‌ای از آیات قرآنی است از جمله: **﴿وَ ما مِنْ دابَةٍ فِی‌الْأَرْضِ أَلّا عَلَى اللهِ رِزْقُها﴾**[۲] **﴿وَ كَأَيِّنْ مِنْ دابَّةٍ لا تَحْمِلُ رِزْقَها اللهُ يَرزُقُها وَ أَيّاكُم﴾**[۳].

۸ - مطلب دیگری که - نه از لحاظ بود و نبود بلکه - از لحاظ کمّیت و کیفیت آن، در میان معتزله و اشاعره مورد بحث و جدال قرار گرفته «شفاعت» است، شفاعت در زبان عربی از ریشهٔ «شفع» به معنی دو تا کردن[۴] «مشفوع له» به وسیله ضمیمه شدن «شفیع»[۵] یا به معنی جفت شدن و پیوستن «مکمّلی» است[۶] با ناقص وکسری. به عبارت دیگر کسی ایمان و اعمال نیکو دارد، امّا این اعمال ناقص‌تر وکمتر از آن است که او را از عذاب دوزخ رهایی بخشد یا در بهشت او را به درجهٔ عالیتری برساند. این است که شفاعت، آن مکمّل را به آن کسر و ناقص جفت و پیوست[۷] می‌کند. شفاعت بر حسب عرف این است که در نتیجه خواهش کسی، مجرمی از مجازات معاف شود یا کسی به مقام بالاتری ارتقا یابد و به سبب متواتر بودن احادیثی که دربارهٔ شفاعت روایت شده‌اند، اصل شفاعت مورد اتفاق تمام مذاهب[۸] اسلامی است و

شفاعت از نظر مذاهب اسلامی

---

۱. همان. ۲. هود / ٦.

۳. عنکبوت / ٦٠.

۴. روح المعانی آلوسی ج ۱ ص ۲۵۱؛ التحریر و التنویر، ابن عاشور ج ۱ ص ۴۶۴.

۵. همان. ٦. المیزان طباطبائی ج ۱ ص ۱۵۷.

۷. همان.

۸. تهذیب الکلام تفتازانی ج ۱ ص ۲۷۴؛ تفسیر طنطاوی ج ۱ صص ۶۴-۶۵. شیخ طنطاوی به پیروی از

معتزله با اشاعره تنها دربارهٔ کمّیت و کیفیّت شفاعت اختلاف [1] پیدا کرده‌اند. به طوری که به اعتقاد اشاعره شفاعت شامل گناهان کبیره و صغیره و رفع درجات می‌شود، و به اعتقاد معتزله شفاعت شامل گناهان صغیره و رفعت درجات است و شامل گناهان کبیره نمی‌شود، و در سده‌های اخیر افرادی گمان کرده‌اند، که شفاعت در جهان دیگر و در برابر حکم خدا، خواه برای بخشیدن گناهان کبیره و خواه برای بخشیدن گناهان صغیره و رفعت درجات، به هیچ وجه امکان ندارد و شفاعت در جهان دیگر به کلّی منتفی می‌باشد:

﴿یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمّا رَزَقْناکُم مِنْ قَبْلِ أَنْ یَأْتِیَ یَوْمٌ لاٰ بَیْعٌ فِیهِ وَ لاٰ خُلَّةٌ وَ لاٰ شَفَاعَةٌ﴾[2].

روزی فرا رسد که در آن روز نه داد و ستدی و نه دوستی و رفاقتی و نه شفاعتی وجود نخواهد داشت.

تعمّق کافی در تأویلات واهی کسانی که شفاعت را به کلّی نفی کرده‌اند و در دلایل کسانی که شفاعت را به طور لزوم و برای عموم مجرمین و شامل تمام گناهان کبیره دانسته‌اند، معلوم می‌دارد که تشتت آرا تا این حد، ناشی از یک تصوّر تفریطی و یک تصوّر افراطی درباره شفاعت و قیاس جهان دیگر بر این جهان است. به این صورت که:

أ. تصوّر افراطی و قیاس جهان دیگر بر این جهان به این صورت که برخی گمان برده‌اند، که در جهان دیگر نیز مانند همین جهان، سلسله مراتبی از بالا و پایین و خویش و بیگانه و آشنا و ناآشنا وجود دارد و بالانشین‌ها برای نزدیکان و خویشان و افراد گروه وابسته به خود شفاعت و پا در میانی می‌کنند و آنان را از گناهان کبیره و صغیره پاک و مبرّا کرده و راهی بهشت می‌نمایند و شفاعت عام خاتم النبیّن ﷺ شامل حال تمام

⇦ امام محمد غزالی در احیاء العلوم، شفاعت را از مقوله تقاضا و خواهش خارج نموده و این گونه تصویر نموده است که پیامبران، علما و شهداء که در حدیثی شفیع شمرده شده‌اند، چون وسیلهٔ هدایت مردم هستند و برای معاف شدن هدایت شدگان از مجازات گناهان واسطه‌ای هستند (شبیه وساطت شفیع در این جهان برای معاف شدن مجرمین) به همین جهت پیامبران و علما و شهدا در حدیث بخاری به روایت عثمان بن عفان شفیع شمرده شده‌اند. به اعتقاد نگارنده این توجیه و تأویل که کلمات شفاعت و شافع را در تمام آیه‌ها و احادیث از معانی حقیقی به معانی مجازی و استعاره‌ای منتقل می‌کند، هر چند عقلاً هم مقبول باشد و اشکالاتی را دفع کند، نقلاً بعید به نظر می‌رسد.

۱. همان.　　۲. بقره / ۲۵۴.

گناهکاران امّتش اعم از گناهانِ صغیره و کبیره می‌شود.

امّا از آنجایی که این تصوّر واهی و افراطی دربارهٔ شفاعت دروازهٔ تمام جرایم و گناهان کبیره را بدون هیچ رعب و هراسی بر روی گناهکاران می‌گشاید و اعتقادی شبیه اعتقاد مسیحیان که چون مسیح قربانی معاصی پیروانش گشته است آنان از ارتکاب گناهان کبیره هراسی ندارند، در میان مسلمانان نیز پدید می آید، قرآن کریم چنان تصوّری را درباره شفاعت، شدیداً رد کرده و فرموده است:

اوّلا در جهان دیگر، چنین نیست که هر نیکمردی هرگاه بخواهد بتواند مقام شفیع شدن را دارا باشد، و شفاعتی را به عمل آورد، بلکه تنها کسانی می‌توانند مقام شفیع را دارا باشند، که از جانب خدا دستور عینی به آنان داده شود:

﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَالرَّحْمٰنِ عَهْداً﴾[1]

هیچ کس دارای توان شفاعت کردن نیست، مگر کسانی که عیناً از خدا دستور می‌گیرند و برای این کار مأموریّت پیدا می‌کنند».

ثانیاً در جهان دیگر چنین نیست که کسانی برای انجام دادن شفاعت مأموریّت یابند و بتوانند برای هر کسی که خود بخواهند و برای عفو هر جرمی که مایل باشند شفاعت کنند، بلکه شفاعت کردن هر یک از شفیعان مقید است به اینکه خدا عیناً آن شخص و آن جرم را برای او معین نماید:

﴿لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَرْضَىٰ﴾[2]

شفاعت آنان سودی نمی‌بخشد، و کاری نمی‌سازد مگر بعد از آنکه خدا اذن و فرمان دهد برای کسی که می‌خواهد و از اینکه برای او شفاعت کنند، راضی است.

﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَ رَضِيَ لَهُ قَوْلاً﴾[3].

در آن روز شفاعت (هیچ کس) سودی نمی‌بخشد مگر (شفاعت) کسی که خداوند مهربان به او اذن و فرمان دهد و گفتارش را (دربارهٔ شفاعت برای کسی و در مورد جرمی) بپسندد»

خلاصه در جهان دیگر - برخلاف این[4] جهان - شفاعت از بالا به پایین است».

---

۱. مریم / ۸۷. ۲. نجم / ۲۶.

۳. طه / ۱۰۹.

۴. وارونه کردن فرضیه شفاعت، برای حلّ کلیّه مشکلات، دقیقاً عملکرد «کپرنیک» و «کانت» را به یاد ما ⇦

بنابراین شفاعت در جهان دیگر از هر حیث (چه از حیث تعیین شفیع و چه از حیث تعیین مشفوع‌له و چه از حیث تعیین جرم مورد شفاعت) از آنِ خداست و به قول قرآن: ﴿قُلْ لِلّٰهِ الشَّفٰاعَةُ جَمِيعاً﴾[1] و چنین شفاعتی در جهان دیگر قطعاً وجود دارد، امّا شفاعت به صورتی که در این جهان دیده می‌شود، که در ردیف معامله‌ها و دوستیها و روابطی خارج از حدود ضوابط تحقق می‌یابد، در جهان دیگر قطعاً وجود ندارد:

﴿يَوْمٌ لاٰ بَيْعٌ فِيهِ وَ لاٰ خُلَّةٌ وَ لاٰ شَفٰاعَةٌ﴾[2].

روزی فرا می‌رسد که در آن روز نه داد و ستدی و نه دوستی و رفاقتی و نه شفاعتی وجود نخواهد داشت».

ب. در مقابل، افرادی نیز در یک تصوّر تفریطی و ناشی از قیاس جهان دیگر بر این جهان (امّا به وجه دیگر) گمان برده‌اند که شفاعت در جهان دیگر و در مقابل حکم خدا و عدالت باری تعالی، به هیچ وجه امکان ندارد و آیه‌ها و احادیث باید عموماً تأویل شوند؛ زیرا شفاعتی را که ما تجربه کرده‌ایم، تنها به سه صورت تحقق می‌یابد: ۱ - به واسطه آگاه کردن فرمانروا از واقعیّتهای عینی که شفاعت کننده به فرمانروا می‌گوید: «آنچه دربارهٔ فلانی گفته شده است عاری از حقیقت است و من بخوبی می‌دانم که او انسانی دست و دل پاک و پرهیزگار و میطع و سر بزیر است».

۲ - از راه تحریک عاطفه و حسّ ترحم فرمانروا که شفاعت کننده به فرمانروا می‌گوید: «فلانی هر چند جرم بزرگی را مرتکب شده است، امّا بحدّی نگون بخت و بیچاره و رنج دیده و بی‌بضاعت است و دارای دختران قد و نیم قد و بی‌پناهی می‌باشد که ترحم به اوضاع فلاکت بار او بر تو لازم است».

۳ - از راه تهدید ضمنی در این شیوه شفاعت کننده شخصیّتی است دارای قدرت و نفوذ، و وقتی به فرمانروا می‌گوید «فلانی از خویشان، یا وابستگان من است و جرمی را

⇦ می‌آورد که اوّلی وقتی دید فرضیه سکون زمین و حرکت خورشید اشکالات نجومی دارد آن فرضیه را وارونه نمود و همه اشکالات برطرف شدند و دوّمی هم وقتی دید فرضیّه مطابقت صورتهای ذهنی با خارج اشکالات فلسفی دارد، آن فرضیه را وارونه نمود و گفت خارج مطابق با صورتهای ذهنی است و اشکالات فلسفی به نظر او حل شدند. ر.ک: به سیر حکمت در اروپا شرح حال «کانت». نیز ر.ک: روش اصول فلسفه رئالیسم.

۱. زمر / ۴۴.

۲. بقره / ۲۵۴.

مرتکب شده است و تقاضا دارم او را از مجازات معاف نمایید» در میان کلمات و قلب جملاتش رایحهٔ تهدیدی استشمام می‌شود به این صورت که انگار می‌گوید: که اگر تو وابستگانم را مجازات کنی، چشم به راه مزاحمتهای من هم خواهی شد!» - و بدیهی است که هیچ یک از این راهها در برابر خدا قابل تصوّر نیست؛ زیرا خدا از نهان و آشکار همه چیز و همه کس آگاه و ارحم‌الرّاحمین است و قدرت بی‌نهایت او نیز غیرقابل تهدید است.

قرآن‌کریم نیز به حکم همان آیه‌هایی که ذکر کردیم و به حکم چند آیه دیگر، همین تصوّر افراطی و ناشی از قیاس جهان دیگر بر این جهان را نیز شدیداً ردّ کرده و اشاره نموده به اینکه شفاعت در این جهانِ چون از پایین به بالا است و مرتکب گناه، به شفاعت کننده می‌گوید نزد فرمانروا برای فلان جرم من شفاعت کن، قطعاً به یکی از صورتهای فوق تحقق می‌یابد، امّا شفاعت در جهان دیگر چون طبق آیه‌های قرآن از بالا به پایین است و خدا خود به پیامبری یا عالمی یا شهیدی دستور می‌دهد که در مورد فلان جرم برای فلانی شفاعت کن، آن شفاعت به هیچ یک از صورتهای فوق تحقق نمی‌یابد و از همه مهمتر، چنین شفاعتی علاوه بر اینکه دریچهٔ امیدی است در مقابل یأس کلّی مجرمین، رعب و هراس از مجازاتها را هم از بین نمی‌برد و کسی را بر گناه تحریک نمی‌کند.

در میان مطالبی که به رکن اوّل دین یعنی «ایمان به خدا» ارتباط دارند بیان دو مطلب بسیار مهم باقی مانده است: یکی مطلب «قضا و قدر»[1] باری تعالی و دیگری اعتقاد به اینکه باری تعالی آفریدگار اعمال بندگان است و بندگان نسبت به اعمال خویش «کاسب» هستند نه خالق و مطلب دوّم تحت عنوان «جبر و اختیار»[2] بیان می‌گردد. این دو مطلب، یعنی «قضا و قدر و جبر و اختیار» که تا حدّی هم در یکدیگر متداخل و بر پیچیدگی یکدیگر می‌افزایند، در میان پیروان تمام مکاتب چه در قدیم و چه در عصر حاضر دوگرهِ کوری شمرده شده‌اند که برای باز کردن آنها صدها چشم تیز بین و هزاران انگشت تحقیقِ به کار افتاده‌اند، و ما هم بعد از نقل آراء رهبران متکلمین و حکما و نظر شخصیتهای منفرد برجسته نظر خود را دربارهٔ آن دو مطلب مهّم بیان خواهیم کرد و چون قضا و قدر مقدّم بر تمام کارها است بهتر است بحث از قضا و قدر را نیز بر بحث از جبر و اختیار در کارها مقدم نماییم. ◦

---

۱. شرح مقاصد ج ۴ ص ۲۶۶؛ شرح مواقف ج ۸ ص ۱۷۹.

۲. همان.

فصل دهم

«قضا و قدر»

در محاورات عمومی، «قضا[1] و قدر» به صورت یک ترکیب عطفی که درای یک معنی می‌باشد به کار می‌رود و در مواردی استعمال می‌شود، که حوادث دلخراشی با اینکه از وقوع آنها جلوگیری به عمل آمده، باز اتفاق افتاده‌اند و وقوع آنها با وجود ممانعتهایی نشان می‌دهد که در ازل یک حکم قطعی و غیرقابل تغییر دربارهٔ وقوع آنها صادر شده است. بنابراین، در مورد وقوع آنها نباید کسی را سرزنش کرد و صاحب حادثه نیز از دو نوع تأسف (تأسف از اینکه کوتاهی کرده، و تأسف از اینکه محبوبی را از دست داده) تأسف اوّلی را بکلّی از دل خویش دور کند و دوّمی را (به سبب عدم قصور) به حدّاقل برساند. غالباً ترکیب قضا و قدر به هنگام وقوع سوانح و حوادث[2] دلخراش و به منظور دلجویی و تسلّی خاطر مصیبت زدگان بر زبان آورده می‌شود و مثلاً گفته می‌شود: «قضا و قدر خدا چنین بوده و قضا و قدر خدا برگشت ندارد». البته همان معنی که در محاورات عمومی از ترکیب «قضا و قدر» منظور می‌گردد شبیه پیام دو آیه از آیه‌های قرآن است:

﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا هُوَ مَوْلَيٰنَا﴾[3].

بگو هرگز چیزی (از خیر و شر) به ما نمی‌رسد مگر آنچه خدا برای ما نوشته (و مقدر کرده) او مولی و سرپرست ماست.

---

۱. همان مأخذ قبل.

۲. القضا و القدر، عبدالکریم خطیب، ص ۱۴۷؛ طوالع الانوار قاضی بیضاوی ج ۱ ص ۵۲۲؛ مطالع الانظار ج ۱ ص ۵۲۳.

۳. توبه / ۵۱.

﴿مٰا أَصٰابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لاٰ فِي أَنْفُسِكُمْ إِلاّٰ فِي كِتٰابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهٰا، إِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ، لِكَيْلاٰ تَأْسَوْا عَلىٰ مٰا فٰاتَكُمْ وَ لاٰ تَفْرَحُوا بِمٰا آتٰيكُمْ وَاللهُ لاٰ يُحِبُّ كُلَ مُخْتٰالٍ فَخُورٍ﴾[1]

هیچ رخدادی در زمین روی نمی‌دهد و در وجود شما تحقق نمی‌یابد مگر اینکه قبل از آفرینش آنها (زمین و وجود شما) در کتاب بزرگ و بسیار مهمی ثبت و ضبط شده است، و این کار برای خدا آسان است (و آگاه کردن شما از آن جریان و مقدرات قبلی) به خاطر این است که شما نه به سبب از دست دادن چیزی غم بخورید که از دستتان در رفته است و نه شادمان شوید بر آنچه خدا به دستتان رسانیده است. خداوند هیچ شخص متکبر و فخرفروشی را دوست نمی‌دارد.

قضا و قدر از دیدگاه[2] مکاتب و شخصیّتهای[3] کلامی

هنگامی که محاورات مردم را پشت سر می‌اندازیم و به محافل حکما، متکلمین و شخصیّت‌های برجسته کلامی روی می‌آوریم، می‌بینیم که آن دو کلمه (قضا و قدر) را نه به صورت ترکیب عطفی و دارای یک معنی، بلکه جدا از یکدیگر و دارای دو معنی متفاوت تفسیر کرده‌اند. علاوه بر این «قضا و قدر» را منحصر در حوادث و سوانح دلخراش و وقایع غیرقابل تغییر ندانسته و بلکه شامل تمام وقایع و رخدادهای تلخ و شیرین شمرده‌اند. اینک دیدگاه حکما، فلاسفه و مکتبهای اشاعره و معتزله و شخصیتهای برجستهٔ کلامی دربارهٔ تفسیر «قضا و قدر» و پیامدهای آنها آورده می‌شود که به نظر می‌آید آگاهی از آنها به تجزیه و تحلیل برخی از مسائل علم کلام، مخصوصاً تحقیق جبر و اختیار کمک می‌کند.

شیخ اشعری[4] رهبر مکتب اشاعره گفته است: «قضا» عبارت است از ارادهٔ ازلی باری تعالی متعلق به همه اشیاء بر طبق همان کم و کیف و زمان و شرایطی که بعداً به

---

۱. حدید / ۲۲ و ۲۳.

۲. اشاعره و ماتریدیه شرح مواقف جرجانی ج ۸ ص ۱۸۱؛ اصول الدین الاسلامی ص ۱۵٦؛ ابوعلی سینا، در شفا ص ۴۳۹؛ غزالی. به نقل از: القضاء و القدر عبدالکریم خطیب.

۳. همان.

۴. شرح مواقف جرجانی ج ۸ صص ۱۸۰-۱۸۱؛ العقیده الاسلامیة حبنّک المیدانی صص ۷۲۱-۷۳۰؛ اصول الدین الاسلامی، دکتر رشدی و باجوری به ترتیب ص ۱۵٦ و ج ۲ ص ۱٦.

وجود می‌آیند. «قدر» هم این است که باری تعالی تمام اشیاء را در همان زمان و با همان کم و کیف و شرایط در لایزال می‌آفریند که ارادهٔ ازلی او (و قضاء او) در ازل به آن[۱] تعلق گرفته است. بنابراین «قدر» صفت فعل خدا و حادث است، امّا «قضا» ارادهٔ خدا و قدیم است.

ابومنصور ماتریدی، رهبر مکتب ماتریدیه، همان دو معنی را برای قضا و قدر بیان کرده است، امّا به عکس یکدیگر، یعنی تعریف قضا را برای قدر و تعریف قدر[۲] را برای قضا ذکر نموده است. بنابراین از دیدگاه ماتریدیه، «قدر» ارادهٔ باری تعالی و قدیم است و قضا صفت فعل او و حادث است.

پیروان مکتب اعتزال چون بندگان را خالق اعمال اختیاری خویش می‌دانند، اعمال اختیاری بندگان را متعلق ارادهٔ ازلی باری تعالی نمی‌دانند و در نتیجه منکر قضا و قدر به معنای معروف هستند[۳] مگر به صورت اعلام و تبیین[۴] و نوشتن آنها در لوح المحفوظ. مانند:

﴿وَ قَضَيْنٰا إِلىٰ بَنِى أُسْرٰائِيلَ فِي الْكِتٰابِ﴾[۵]»

﴿إِلاَّ امْرَأَتَهُ قَدَّرْنٰا هٰا مِنَ الْغٰابِرِيْن﴾[۶]

یا به معنی ایجاب و الزام. مانند

﴿وَ قَضىٰ رَبُّکَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاّٰ إِيّٰاهُ﴾[۷]

﴿نَحْنُ قَدَّرْنٰا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ﴾[۸]

نظر فلاسفه در بارهٔ قضا و قدر

برحسب نقل علّامهٔ تفتازانی در شرح مقاصد[۹] فلاسفه دربارهٔ «قضا و قدر» چنین گفته‌اند: «قضا عبارت است از وجود صوری و اجمالی تمام اشیاء در عالم عقلی به صورت ابداع و آغازین و با حالت اجتماع و اجمال و «قدر» عبارت است از وجود همان اشیاء بعد از تحقق و به وجود آمدن یکایک آنها و به فعلیّت رسیدن تمام

---

۱. همان. ۲. اصول الدین الاسلامی ص ۱۵٦.
۳. شرح مواقف ج ۸ ص ۱۸۱؛ شرح مقاصد ج ۴ ص ۲٦۵؛ شرح تجرید ص ۳۵۷.
۴. همان. ۵. اسراء / ۴.
٦. نمل / ۵۷. ۷. اسراء / ۲۳.
۸. واقعه / ٦۰. ۹. ج ۴ ص ۲٦٦.

امکاناتی که در عالم عقل برای آنها مقرر شده بود، و آیه ﴿وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[۱] را در اشاره به آن معنی برای قضا و قدر، تفسیر کرده‌اند.

بر حسب نقل جرجانی در شرح مواقف[۲]، «قضا» عبارت است از علم باری تعالی به اشیاء به‌گونه‌ای که اگر به آن‌گونه به وجود آیند زیباترین نظم و کاملترین انتظام تحقق خواهد کرد، و همین قضاء است که آن را «عنایت» نامیده‌اند. از سوی دیگر عبدالحکیم سیالکوتی یکی از مشاهیر محققین نقل جرجانی را نقد کرده و دربارهٔ اعتقاد فلاسفه نسبت به قضا و قدر مطلبی را از شرح اشارات ابوعلی سینا نقل کرده که با نقل علّامه تفتازانی کاملاً موافق است. «قضاء عبارت است از وجود تمام موجودات در عالم عقلی که آن موجودات عقلی به منظور ابداع جمع شده باشند و «قدر» عبارت است از وجود همان موجودات[۳] در مواد خارجی و یکی یکی و به گونهٔ مفصّل». شیخ وسیم نیز در حاشیهٔ تقریب المرام[۴] همان سخن سیالکوتی راگفته است و با کمی تعمق معلوم می‌شود که رأی شیخ اشعری و فلاسفه درباره تفسیر «قضا و قدر» بسیار به هم نزدیکند.

ابوعلی سینا، از برجسته‌ترین حکمای اسلامی درکتاب «الشفا»[۵]، قضا و قدر را این گونه تفسیر نموده است که: **«والقضاء مِن الله هو الوضع الاوّل البسيط، و التقدير هو ما يتوجه اليه القضاء علی التدريج»**[۶]: «باری‌تعالی در هستهٔ وجود یکایک موجودات هر چه در آینده از آنها ظاهر می‌گردد (مانند اجزا و اعضا وکم و کیف و ویژگیهای آنها و همچنین اساس تحوّل و رشد و تکامل آنها) به گونه‌ای بسیار ریز و کم رنگ در همان هستهٔ اولی به ودیعت نهاده است. پس گیاهان و جانداران در حالت رشد و تکامل، راه ظهور و بروز ویژگیهای پنهان شدهٔ خود را می‌پیمایند. مثلاً در تخم غلّات و هستهٔ میوه‌ها، تمام آنچه در آینده از آنها ظاهر می‌گردد، به ودیعت گذاشته شده است. آنگاه همان وضع اوّلی ساده و بسیط موجودات را «قضاء» می‌نامند که حکم قاطعی است دربارهٔ

---

۱. حجر / ۲.

۲. شرح مواقف جرجانی و حاشیه سیالکوتی ج ۸ ص ۱۸۱.

۳. همان. ۴. حاشیهٔ تقریب المرام ج ۲ ص ۱۸۵.

۵. ابوعلی سینا شفا ص ۴۳۹؛ مؤلف «القضا و القدر» عبدالکریم خطیب در صفحه ۱۵۰ به نقل از هامش ملل و نحل قضا و قدر را به گونه دیگر - تقریباً تفسیر فلاسفه - از ابوعلی سینا نقل کرده، ولی ما نقل از شفا را معتبرتر دانستیم. ۶. همان.

ویژگیهای موجودات که در آینده ظاهر می‌شوند و همان وضع تحقق یافته و ظاهر گشته «قدر» است که با همان «قدر» و اندازه‌ای که به ودیعت گذاشته شده ظاهر گشته است.

امام محمد غزالی در مورد قضا و قدر تقریباً همان نظر ابن سینا را داشته، ولی لفظ قضا و قدر را نسبت به معناهای ابن سینا معکوس نموده و گفته است: «**تدبیر**[۱] **الاوّلیات قدرٌ، و سوق تلک الاقدار بمقادیرها و هیئاتها الی مقتضیاتها هوالقضاء**»[۲] یعنی طرح نقشه‌ها و برنامه‌ریزیهای اوّلی برای وجود اشیاء، «قدر» و پیشبرد همان برنامه‌ها و پیاده کردن آن نقشه‌ها با همان کم و کیف مقرّر و بر حسب وجود مقتضیات و اسباب و عوامل آنها «قضاء» است.

بعد از بیان آراء گوناگون دربارهٔ تفسیر «قضا و قدر» اشاره به این نکته را لازم می‌دانم که در همهٔ کتابهای کلامی، همواره «قضا و قدر» را در رابطه با این مسأله مطرح کرده‌اند که آیا خالق اعمال اختیاری بندگان نیز خداست یا خود بندگان؟ و گفته‌اند: «به اعتقاد اهل سنت و جماعت اعم از اشاعره و ماتریدی (**افعاله بقضاء**[۳] **الله و قدره بمعنی خلقه و تقدیره ابتداء اوبواسطة موجب**)[۴] اعمال بندگان به قضا و قدر خدا یعنی خلق کردن و مقدر نمودن خداست خواه بدون واسطه یا به واسطه خلق قدرت و انگیزه در بندگان).

خلاصه اهل سنت و جماعت چون خدا را خالق اعمال بندگان می‌دانند، عموماً به واقعیّت قضا و قدر معتقد بوده‌اند، امّا معتزله چون بندگان را خالق افعال خویش می‌دانند، منکر قضا و قدر به معنی اهل سنت و جماعت شده‌اند. «**والمعتزلة**[۵] **ینکرون القضاء و القدر فی الافعال الاختیاریة الصادرة من العباد، و یثبتون علمه تعالی بهذه الافعال و لا یسندون وجودها الی ذلک العلم بل الی اختیار العباد و قدرتهم**[۶]» یعنی معتزلیها در مورد اعمال اختیاری که از بندگان صدور می‌یابند، منکر قضا و قدر هستند و آنها را تنها مشمول علم خدا می‌دانند و تحقق آنها را نیز به آن علم نسبت نمی‌دهند، بلکه آنها را به قدرت و اختیار بندگان نسبت می‌دهند.

---

۱. القضاء و القدر عبدالکریم خطیب ص ۱۴۹.　　۲. همان.

۳. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۲۶۵؛ تقریب المرام شیخ عبدالقادر ج ۲ ص ۱۸۵.

۴. همان.　　۵. شرح مواقف جرجانی ج ۸ ص ۱۸۱.

۶. همان.

انتقاد نگارنده از شیوهٔ بحث از قضا و قدر

به اعتقاد نگارنده این شیوه بحث در بارهٔ قضا و قدر از دو جهت جای انتقاد است: اوّل از جهت اینکه قضا و قدر آنگونه که اهل سنت و جماعت تفسیر کرده‌اند، امکان ندارد برای هیچ خداشناسی جای تردید یا انکار باشد؛ زیرا محال است خدا در ازل، به هر چه در آینده تحقق می‌یابد، آگاهی نداشته باشد و محال است آن موجودات در آینده جز با موافقت علم و اراده ازلی به صورت دیگری تحقق یابند. قضا و قدر با تفسیر اهل سنت و جماعت هم جز این، معنی دیگری ندارد.

دوّم اینکه قضا و قدر به معنایی که گفته شد، نه جبر را الزامی و نه اختیار را یک امر غیرالزامی می‌سازد و اعتقاد به قضا و قدر با اعتقاد بـه هـر دو اعـتقاد (جـبر و اخـتیار) سازگار است؛ زیرا همانگونه که جبریها به خود حق می‌دهند که بگویند: «قضای خـدا چنین است که من آن کارها را - چه خوب و چه بد - انجام دهم، پس من با حالتی از اجبار محض و بدون اختیار آنها را انجام می‌دهم» همچنین اختیاریها - چه به نام خالق بودن (معتزله) و چه به نام کاسب بودن (اشاعره) - نیز این حق را به خود می‌دهند که بگویند: «چون قضای خدا چنین است که من برخی از کارها را با اراده و تصمیم‌گیری و صرف نیروی خویش انجام دهم، پس من با اختیار کامل و بدون اکراه و اجبار برخی از کارها را انجام می‌دهم».

بنابراین هر دو اعتقاد (جبر و اختیار) را بر حسب احتمالات عقلی می‌توان به قضای ازلی نسبت داد، و کسی که بخواهد از راه اعتقاد به قضای ازلی یکی از آن دو اعتقاد (جبر و اختیار) را (نه به صورت احتمالات عقلی)، بلکه به صورت یک امر محقق و واقـعی اثبات نماید، باید جریانهای موجود در قضای ازلی را عمیقاً از همان دو جـهت (یـعنی جبری بودن و اختیاری بودن) بررسی نماید و این بررسی هر چـند بـه ظـاهر مـحال و غیرممکن یا بسیار مشکل و دشوار به نظر می‌رسد، امّا با تأمّل در اینکه «قضا و قدر» طبق تعریفات گذشته کاملاً بر یکدیگر منطبق هستند و مراد از «قضا» صورت واقعیّتهای عینی و مراد از «قدر» عینیّت صورتهای قضا و تحقق عینی آن صورتها است و تمام جریانهایی که در جهان هستی تحقق می‌یابند طبق تعریف اشاعره (قدر) به شمار می‌آیند و وجود عینی همان صورتهایی هستند که قضای ازلی را تشکیل داده‌اند، بررسی قضای ازلی (از حیث جبری بودن و اختیاری بودن) نه متعذر است و نه دشوار و سـخت، بـلکه از راه

بررسی جبری بودن یا اختیاری بودن جریانهای همین جهان هستی در رابطه با افراد نوع انسان، قضای ازلی نیز که صورت همین جریانهای جهان هستی می‌باشند به خوبی بررسی می‌گردد، و هر گاه در پرتو آیه‌های کلام الله و روشنایی عقل و حسّ بشری

مثلّث مقدّرات آفریدگار «مواهب، مصائب، مکاسب»

جریانهای جهان هستی مربوط به افراد نوع انسان را بررسی کنیم به این نتیجه قطعی می‌رسیم که آن جریانها فقط سه نوع هستند: «مواهب، مصایب، مکاسب»؛ زیرا بعد از یقین به اینکه جهان هستی مجموعه‌ای است از علتها و معلولها و هیچ پدیده‌ای ـ از جمله پدیده‌های مربوط به افراد انسان ـ بدون علّت خاصّ خود تحقق نمی‌یابد، پدیده‌هایی را می‌بینیم که علّت تحقق آنها از دسترس انسانها خارج است خواه موافق تمایل و طبیعت انسانها باشند که در این صورت آنها را «مواهب = موهبتها» می‌نامند. مانند زیبایی، خوش آوازی، استعداد، فراست، ذکاوت، حافظهٔ نیرومند و استحکام دستگاههای داخلی بدن نظیر مغز و قلب و جگر و کلیه و...، و همچنین نیل به ثروتهای ارثی و امتیازات خانوادگی و اتفاقات دور از انتظار مالی و اقتصادی و خواه مخالف تمایل و طبیعت انسانها باشند که در این صورت آنها را «مصائب = مصیبتها» می‌نامند. مانند حوادث مرگ و میر و تلفات جانی و زیانهای سنگین مالی و سوانح و اتفاقاتی که موجب فقدان نیروی هوش و بینایی و شنوایی و گویایی می‌شود و همچنین بیماریهای داخلی و نقص اعضا و فلج اندامها.

این دو جریان (مواهب و مصائب) همانگونه که عقل و حس و درک بشری آنها را غیر اختیاری می‌شمارد، آیات وحی خدا نیز آنها را مقتضای قضای قطعی و اجتناب ناپذیر به شمار می‌آورد و دربارهٔ بخش (مواهب) می‌فرماید:

﴿یَهَبُ لِمَنْ یَشٰاءُ إِنٰاثاً وَ یَهَبُ لِمَنْ یَشٰاءُ الذُّکُورَ، أَوْیُزَوِّجُهُمْ ذُکْرٰاناً وَ أُنٰاثاً﴾[1]

به هر کس که بخواهد دخترانی می‌دهد و به هر کس که بخواهد پسرانی عطا می‌کند، و یا اینکه هم پسرانی می‌دهد هم دخترانی»

﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَکُمْ وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصٰارَ وَ الْأَفْئِدَةَ﴾[2]

بگو او (خدا) کسی است که شما را (از عدم) آفریده است و برای شما (دستگاه‌های) گوش

---

۱. شوری / ۴۹-۵۰.　۲. ملک / ۲۳.

و چشم و دل درست کرده است»

﴿وَاللهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ﴾[1]

و خداوند به هر کس که بخواهد، خارج از محاسباتش به او روزی می‌دهد»

و دربارهٔ (مصایب) هم می‌فرماید:

﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنا إِلّاٰ ما كَتَبَ اللهُ لَنا هُوَ مَوْلٰينا﴾[2]

بگو هرگز مصیبتی به ما نمی‌رسد مگر چیزی که خدا برای ما مقدّر (و امر اجتناب[3] ناپذیر) قرار داده، او (خدا) مولی و سرپرست (واقعی) ماست»

﴿ما أَصابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لاٰ فِى أَنْفُسِكُمْ إِلّاٰ فِى كِتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرأَها إِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ﴾[4]

هیچ رخدادی در زمین به وقوع نمی‌پیوندد و (هیچ رخداد و مصیبتی) برای شما پیش نمی‌آید، مگر اینکه پیش از آفرینش زمین (آن رخداد) در کتاب بزرگی (لوح المحفوظ) ضبط و ثبت گردیده است و این کار برای خدا آسان است»

﴿وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَراتِ، وَ بَشِّرِ الصّابِرِينَ الَّذِينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قالُوا إِنّا لِلّهِ وَ إِنّا إِلَيْهِ راجِعُونَ، أُولٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾[5]

قطعاً شما را با برخی از بیم و هراس و گرسنگی و زیان مالی و تلفات جانی و کمبود میوه‌ها در بوتهٔ آزمایش قرار می‌دهیم، و مژده بده به بردباران، آن کسانی که وقتی که بلایی بدانان می‌رسد می‌گویند: ما از آن خداییم و به سوی او باز می‌گردیم آنان (به سبب بردباری در برابر مقدرات اجتناب‌ناپذیر) مشمول رحمت و مغفرت خدا واقع می‌شوند، و آنان راه یافتگانند».

---

۱. بقره / ۲۱۲. ۲. توبه / ۵۱.

۳. شعرا و ادبا از سه گوشهٔ مثلث قضا و قدر همواره بخش مصایب را در بیانات خویش می‌آورند؛ دو شخصیت از بزرگترین شخصیت‌های ادبی ایران یعنی سعدی و حافظ شیرازی، گفته‌اند:

قضا کشتی آنجا که خواهد برد   وگر ناخدا جامه بر تن درد

سعدی

برد کشتی آنجا که خواهد خدای   وگر جامه بر تن درد ناخدای

حافظ

۴. حدید / ۲۲. ۵. بقره / ۱۵۵-۱۵۷.

گاهی در ایجاد علل جریانها مشیّت باری تعالی بر این تعلق گرفته که انسانها نیز دخالتی داشته باشند، و اراده و تصمیم‌گیری و حرکات مصمّمانهٔ انسانها به عنوان جزئی از اجزای علّتها، سبب ایجاد آن جریانها بشوند. اعمّ از اینکه موافق فرامین خدا و فرموده‌های پیامبر، و موجب سلامتی جسم و جان و رشد و تعالی انسان در این جهان و پاداشهای عظیم در جهان دیگر باشد، مانند تفکّر در جهت کسب ایمان و افزایش آن و تلاش در راه انجام دادن اعمال واجب و اتصاف به فضایل اخلاق اسلامی، یا اینکه مخالف فرامین خدا و فرموده‌های پیامبر و موجب بیماری جسم و جان و تنزل و انحطاط در این جهان و کیفرهای شدید در جهان دیگر باشد، مانند تفکّر در جهت نابودی یا تضعیف فطرت خداپرستی و تلاش در راه ایجاد شک و تردید و تقویت کفر پیشگی و سعی در راه ارتکاب گناهان بزرگ مانند استثمار و مکیدن خون مردم از راه ربا، قمار، احتکار، ارتشا و یا عفونت اخلاقی از راه تَر دامنی، میخوارگی، اعتیادهای خطرناک و ...

گوشهٔ سوّم مثلث مقدرات؛ احوال و اعمال نیک و بد انسان «مکاسب»

این دو جریان، همانگونه که عقل و حسّ و درک بشری آنها را کارهای اختیاری و انتخابی و ویژگیهای ابتدایی و عواقب نهایی آنها را جدا از اعمال اجباری و الزامی می‌داند، همچنین آیه‌های کلام الله نیز صریحاً آن دو جریان را اختیاری و انتخاب انسانها شمرده و صریحاً آنها را نه تنها به قضای ازلی و نه به آفریدگار، بلکه به خود انسانها نسبت می‌دهد و اقدام به آنها را «کسب» انسان می‌نامد، و بد فرجامی و نیک فرجامی انسانها را در گرو آن «کسب» نهاده و فرموده است:

﴿کُلُّ امْرِءٍ بِمٰا کَسَبَ رَهِینٌ﴾[۱]

هر کس در گرو کارهایی است که انجام داده»

﴿کُلّ نَفْسٍ بِمٰا کَسَبَتْ رَهِینَةٌ﴾[۲]

هر کسی در برابر کارهایی که کرده است گروگان می‌شود»

و کیفر و پاداشها را در برابر همان «کسب» قرار داده و فرموده است:

﴿لِیَجْزِیَ اللهُ کُلَّ نَفْسٍ مٰا کَسَبَتْ﴾[۳]

---

۱. طور / ۲۱.
۲. مدثر / ۳۸.
۳. ابراهیم / ۵۱.

تا به هر کسی پاداش همان کارهایی برسد، که انجام داده است»

﴿لَها ما کَسَبَت و عَلَیْها ما اکْتَسَبَتْ﴾[1]

کسی که کارهای خوبی انجام داده به سود اوست و کسی که کارهای بدی انجام داده است به زیان اوست»

﴿مَنْ کفرَ فعَلَیْهِ کُفْرُه، وَ مَنْ عَمِلَ صٰالِحاً فَلِأَ نْفُسِهِمْ یَمْهَدُونَ﴾[2]

کسی که برای کفر پیشگی تلاش کند آن کفر پیشگی (کاملاً) به زیان اوست و کسانی که کارهای خوب و نیک انجام می‌دهند (عاقبت رضایت بخشی را) برای خود آماده می‌کنند»

با توجّه به اینکه امر کردن کسانی به انجام کارهایی و نهی آنان از کارهایی تأیید اختیار آنان در آن کارهاست، آیه‌های زیر نیز دلیل آشکاری بر اختیار انسانهاست.

﴿فَمَنْ کٰانَ یَرْجُو لِقٰاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلاً صٰالِحاً وَ لاٰ یُشْرِکُ بِعِبٰادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾[3]

پس هر کس خواهان دیدار پروردگار خویش است باید که کار شایسته کند و در پرستش، کسی را شریک پروردگارش نسازد»

﴿إِنَّمٰا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْأَنْصٰابُ وَ الْأَزْلاٰمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطٰانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[4]

میخوارگی و قمار بازی و بتان (سنگی که در کنار آنها قربانی ذبح می‌شوند) و تیرها (و وسایلی که برای اطلاع از آیندهٔ غیب و نامعلوم به‌کار برده می‌شوند همه و همه از لحاظ اخلاقی) پلید هستند و ناشی از عملکرد (وسوسه سازی) شیطان می‌باشند. پس (از این پلیدیهای اخلاقی) دوری کنید»

﴿یا أَیُّها الَّذِینَ آمنوُا لاٰ تَأْکُلُوا الرِّبا أَضْعٰافاً مُضٰاعَفَةً﴾[5]

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ربا را چند برابر نخورید».

مؤثر قرار دادن اراده و تصمیم‌گیریهای انسان

به علاوه باری تعالی در کلام خود، در موارد متعددی اراده و تصمیم‌گیریهای انسان را به حساب آورده و آن را مؤثر شمرده است از جمله:

۱ - اراده و تصمیم‌گیریهای انسان را در اساس همهٔ بدبختیها (یعنی کفر) و در اساس همهٔ سعادتمندیها (یعنی ایمان) مؤثر به شمار آورده و فرموده است:

---

۱. بقره / ۲۸۶.
۲. روم / ۴۴.
۳. کهف / ۱۱۰.
۴. مائده / ۹۰.
۵. آل‌عمران / ۱۳۰.

﴿فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[1]

و مشیئت و اراده بندگان را در کیفیت آفرینش برخی کارها مؤثر شمرده و فرموده است:

﴿مَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْلَهُ فِی حَرْثِهِ، وَ مَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيا نُـؤْتِهِ مِنْها وَ مالَهُ فِی الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾[2]

هر کس که (بهرهٔ) کشت را برای آخرت بخواهد، به کشت او (برای آخرت) فزونی می‌دهیم، و هر کس که (بهرهٔ) کشت را برای دنیا بخواهد، مقداری از دنیا به او می‌دهیم و دیگر در آخرت کمترین نصیبی ندارند».

۲ ـ اراده و اقدامات مصمّمانهٔ جوامع انسانی را در تحولّات عظیم آنان چه به سوی انحطاط و تنزل و چه به سوی ترقی و تعالی، مؤثر قرار داده و فرموده است:

﴿اِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّی يُغَيِّرُوا ما بِأَنفُسِهِمْ﴾[3]

همانا خدای متعال حال و وضع هیچ قوم و ملّتی را (به سوی انحطاط یا به سوی تعالی) تغییر نمی‌دهد، تا آنان حال و وضع خود را تغییر ندهند».

۳ ـ اراده و مشیّت مؤثر انسانها را یک امر قطعی و مقتضای قضا و مشیّت ازلی به شمار آورده و تصریح نموده است که مشیّت ازلی باری تعالی بر این قرارگرفته که انسانها دارای چنان مشیّت و ارادهٔ مؤثری باشند و فرموده است:

﴿وَ ما تَشاؤُنَ إِلّا اَنْ يَشاءَ اللهُ رَبُّ الْعالَمِينَ﴾[4]

شما دارای اراده و مشیّت نمی‌شوید مگر اینکه آن اراده و مشیّت شما مورد مشیّت خدای پروردگار جهانها و جهانیان واقع شود».

۴ ـ اعمالی را که همراه قصد و اراده و تصمیم تحقق می‌یابند، از حیث فرجام و استحقاق کیفرها، جدا از اعمالی شمرده است که از روی اراده و تصمیم‌گیری تحقق نمی‌یابند و می‌فرماید:

﴿لايُؤاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِی أَيْمانِكُم وَ لٰكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[5]

خدا شما را به خاطر سوگندهای بی قصد و بی هدف که (از روی عادت نه از روی قصد و

---

۱. کهف / ۲۹.
۲. شوری / ۲۰.
۳. رعد / ۱۱.
۴. تکویر / ۲۹.
۵. بقره / ۲۲۵.

هدف) یاد می‌کنید، مؤاخذه نخواهد کرد (و کفّاره و عقاب بر آن مترتب نمی‌شود) و امّا شما را در برابر آنچه دلهایتان کسب کرده است (و از روی اراده و تصمیم بوده است) مؤاخذه می‌کند (و کفّاره و عقاب بر آن مترتّب است). همچنین می‌فرماید:

﴿وَ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنٰاحٌ فِيمٰا اَخْطَأْتُمْ بِهِ وَ لٰكِنْ مٰا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[1]

و گناهی بر شما نیست در برابر امری که با حالت اشتباه به آن اقدام نمودید (مثلاً بر اثر عادت یا سبق لسان به لغزش افتادید و به خطا رفتید)، ولی در برابر آنچه تعمّداً و همراه قصد و تصمیم بر زبان می‌رانید مستحق کیفر خواهید بود».

حلّ علمی تضاد مشیّت مطلق الهی با مشیّت انسانها

برخی از ساده اندیشان گفته‌اند، آیاتی که بر تأثیر اراده و مشیّت انسان در اعمال و احوال او دلالت دارند با آیه‌هایی که به طور مطلق تحقق تمام موجودات و اعمال و حالتها را به مشیّت باری تعالی نسبت می‌دهند مانند آیهٔ

﴿يُضِلُّ اللّٰهُ مَنْ يَشٰاءُ وَ يَهْدِى مَنْ يَشٰاءُ﴾[2]

خدا هر کسی را بخواهد گمراه می‌سازد و هر کس را بخواهد هدایت می‌دهد»

تعارض و تناقض دارند. پاسخ دفع این توهم این است که اوّلاً، امکان ندارد برخی از آیه‌های قرآن با برخی از آنها تعارض یا تضاد و تناقض داشته باشند؛ زیرا اگر چنین چیزی امکان می‌داشت، ادیبان عرب و مخصوصاً قریش در اوج اعتلای سطح آگاهی از خواص کلام بلیغ و درک محسنات و معایب کلام و در اوج شدت خصومت و عداوت با پیامبر و با اسلام و مسلمین از آن تعارض و تضاد و تناقض‌ها ـ که بزرگترین عیب و نقص کلام به شمار آمده‌اند ـ بحثی می‌کردند، در صورتی که دربارهٔ آیه‌های قرآن جز تعریف صریح و تمجید ضمنی و اعتراف به عجز خود و اعجاز آیه‌های قرآن چیزی نگفته‌اند.

ثانیاً، دانشمندان مبرّز اسلامی برای درک درست معانی آیه‌ها و استنباطهای علمی از مفاهیم آنها علمی را به نام «علم اصول فقه» وضع کرده‌اند و مطابق یکی از اصول و قاعده‌های آن علم، هرگاه در آیه‌های قرآن امری در چندین محل به قیدی یا به قیدهایی مقید شده بود، اگر در جایی به طور اطلاق ذکر گردید در معنی کردن آن مطلق باید آن قید یا قیدها را منظور نمود. برای مثال: در آیهٔ فوق و مانند آن که «يُضلّ مَنْ يشاء» برای گمراه

---

۱. احزاب / ۵.
۲. مدثر / ۳۱.

کردن مردم به طور اطلاق ذکر گردیده به قرینهٔ آیه‌های:

﴿وَ يُضِلُّ اللهُ الظّالِمِينَ﴾[۱]

﴿يُضِلُّ اللهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتابٌ﴾[۲]

﴿يُضِلُّ اللهُ الْكافِرِينَ﴾[۳]

﴿فَلَمّا زاغُوا أَزاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ﴾[۴]

﴿كَذٰلِكَ يَطْبَعُ اللهُ عَلىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبّارٍ﴾[۵]

مشیّت خدا وقتی به اضلال و گمراه کردن بندگان تعلّق می‌گیرد که ستمگر، اهل اسراف، و ایجاد تشکیک در عقاید و کفر پیشه باشند. یعنی قبلاً خودشان با قصد و اراده خویش اسباب آن اضلال را آماده کرده باشند و مشیّت خدا وقتی به لغزانیدن دل آنان تعلّق می‌گیرد که دل آنان با قصد و اراده، لغزش پیدا کرده و سبب گردیده که خدا دلهای آنان را بلغزاند. از سوی دیگر مشیّت باری تعالی وقتی به مُهر کردن و اصلاح ناپذیری آنان تعلق می‌گیرد که آن قلبها با قصد و ارادهٔ خودشان انباشته از خودپرستی و تکبر و جبروت شده باشند.

ثانیاً، در آیهٔ فوق که «يَهْدِي مَنْ يَشاءُ» به طور اطلاق مشیّت خدا برای هدایت مردم ذکر گردیده، به قرینهٔ آیه‌های:

﴿والَّذين جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا﴾[۶]

کسانی که در راه (کسب رضایت) ما با هم در تلاش و کوشش هستند، آنان را به راههای (منتهی به رضایت) خویش هدایت می‌نماییم»

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلوا الصّالِحاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمانِهِمْ﴾[۷]

بی‌گمان کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته انجام داده‌اند، پروردگارشان آنان را به سبب ایمانی که دارند هدایت می‌دهد»

﴿و أَنَّ اللهَ لَهادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلىٰ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[۸]

بی‌گمان خدا مؤمنان را به راه راست هدایت می‌دهد»

---

۱. ابراهیم / ۲۷.
۲. غافر / ۳۴.
۳. غافر / ۷۴.
۴. صف / ۵.
۵. غافر / ۳۵.
۶. عنکبوت / ۶۹.
۷. یونس / ۹.
۸. حج / ۵۴.

وقتی مشیئت خدا به هدایت مردم تعلق می‌گیرد که در راه کسب رضایت خدا با هم در تلاش و کوشش باشند و دارای ایمان و عمل شایسته باشند. یعنی قبلاً خودشان با قصد و ارادهٔ خویش اسباب آن هدایت را آماده کرده باشند.

ثالثاً، تعلّق دو مشیّت به امری: یکی مشیّت کلّی و عام باری تعالی و دیگری مشیّت بشری، مستلزم هیچ تضاد و تناقضی نخواهد بود؛ زیرا مشیّت انسانها که به عنوان جزئی از اجزاء علّت اعمال و احوال آنان مورد بحث است، در طول مشیّت کلّی و عام باری تعالی واقع است نه در عرض آن. یعنی فرض قضیه این نیست که خدا دارای مشیّتی باشد که هر کاری را بخواهد انجام دهد و انسانها نیز در کنار مشیّت خدا مشیّتی داشته باشند که کارهایی را بخواهند انجام دهند، بلکه فرض قضیه این است که خدا دارای مشیّت عامی است که هر کاری را بخواهد تحقق می‌یابد. از جمله اینکه خواسته و مشیّت او به این امر تعلّق گرفته که انسان در جهت تحقق اعمال و حالات خود دارای مشیّت باشد و آنچه را خواست، انجام دهد و بدیهی است هر کاری را انجام داد اعم از واجبات یا محرّمات و... بدون واسطه از مشیّت وی و با واسطه از مشیّت خدا سر بر آورده است. پس اعمال و حالات انسانها در عین اینکه به خواست آنها و تحت تأثیر ارادهٔ آنها تحقق می‌یابند، عموماً در مشیّت کلّی باری تعالی واقع و مشمول ارادهٔ عام خدا می‌باشند. اینک برای تصویر موقعیّت «طولی» و «عرضی» علل و اشیاء نسبت به یکدیگر می‌توان گفت:

مشیئت بشر در طول مشیئت باری تعالی نه در عرض آن است

۱ - در بین این دو موقعیّت فرق است: اوّل اینکه بگوییم (أ) علتّ (ب) و (ب) علّت (ج) که (ب) در طول (أ) و به سبب (أ) علّت است برای (ج) و چنین وضعی نه تنها ممکن، بلکه موجود و محقق است و به سلسلهٔ علل و معلولات موسوم که طبق برهانهای یقین‌بخش در نهایت به علّتی منتهی می‌شود که معلول هیچ علّتی نیست و واجب الوجود است. مثلاً «مشیّت باری تعالی به این تعلق گرفته که استادکار کارهای الکتریکی دارای مشیّتی باشد و بر حسب آن مشیّت با انگشتش بر کلید برق فشار وارد کند و جرقهٔ برق ظاهر شود و مادّه‌ای که استادکار سوختن آنرا اراده کرده، سوخته شود».

دوّم اینکه بگوییم (أ) علت (ج) و (ب) علّت (ج) که (ب) در عرض (أ) علّت (ج) شده است و در صورتی که علّت تام و مستقل منظور شود چنین وضعی (توارد علتین

است بر یک معلول و) محال است.

۲ - فرق است در بین دو دایرهٔ متداخل و متوازی نسبت به مرکزشان و دو دایرهٔ خارج از یکدیگر و دارای مرکز جدا از دیگری، که در وضع اوّل احاطهٔ هر دو دایره بر نقطهٔ مرکزی نه تنها ممکن، بلکه محقق است؛ زیرا محیط بر محیط چیزی محیط است بر آن چیز و محال است یکی از آنها بر مرکز محیط نباشد (هر چند نوع احاطهٔ آنها بر مرکز متفاوت است) و در وضع دوّم احاطه بر یک مرکز واحد محال و ممتنع است؛ زیرا دایره‌ها خارج از همدیگرند و محال است مرکز مشترک برای آنها تحقق یابد. بنابراین اعمال و حالات انسانها با مشیّت آنها تحقق می‌یابد، امّا مشیّت آنها با مشیّت خدا تحقق می‌یابد. چنانکه آیه:

﴿وَ مٰا تَشٰاؤُنَ إِلّاٰ أَنْ يَشٰاءَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰالَمِينَ﴾[1] این مطلب را بیان می‌فرماید.

شانس و بدشانسی از نظر دین و علم

با تحقیق و تبیین «مثلّث مقدرات» به خوبی معلوم شد که به علّت پنهان ماندن علّت مواهب و مصایب، بشر نسبت به وجود آنها فاقد اختیار است و در ایجاد آنها تأثیری ندارد و اینکه تودهٔ ناآگاه مردم، علّت اوّلی را «شانس» و علّت دوّمی را «بد شانسی» معرّفی می‌کنند و برای آوردن شانس و دوری از بدشانسی پناه به افسانه‌ها و اسطوره‌های باور نکردنی می‌برند و از عطسهٔ طاق و عدد سیزده و صدای جغد و لرزش پلک چشمها وحشت زده می‌شوند، و برای بیدار کردن شانسهای خفته دست به دامن رمّال و فالگیر و نویسندهٔ دعاهای (چربی و شیرینی) می‌گردند و بیهوده بسته بسته پولهای خود را به جیب افراد فریب‌کار و عوام فریب می‌ریزند، این، جز نشان دادن ضعف فکری و حالت سردرگمی و خرافه‌گرایی و بی‌توجهی نسبت به پیامهای دین و دانش چیز دیگری نیست.

راز اعلان مصایب و مواهب به عنوان مطالب مجهول العلّه

حکمت اینکه باری تعالی اعلان فرموده که «مصایب و مواهب» از جمله مقتضیات قضای ازلی هستند که علّت آنها از نظر بشر مخفی و از دسترس آنها خارج است این است که اوّلاً، دلهای زخمی و

---

۱. تکویر / ۲۹.

آزردهٔ مصیبت زدگان را از این راه تسلّی بخشد که این حادثه علاوه بر اینکه مربوط به امروز و این زمان نیست و مقتضای قضای ازلی است، جزء آن دسته از مقدراتی است که چون علّت آن از نظر بشر مخفی است، تغییر آن نیز از دایرهٔ قدرت بشر خارج است، و این دو وضع یکی قدیمی شدن حادثه و دیگری ممکن نبودن جلوگیری از آن، در پایین آوردن شدّت تأثیر آن بسیار مؤثر است. به همین جهت قرآن کریم بعد از اعلان اینکه «مصایب» مقتضای قضای ازلی هستند و علّت آنها از نظر بشر مخفی است می‌فرماید:

﴿لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلىٰ مٰافٰاتَكُمْ﴾[1]

شما را بر این مطلب آگاه کردیم تا به خاطر چیزی که از دست داده‌اید غمگین نشوید».

ثانیاً، توهّم افراد بُزدل و ترسو را مردود می‌شمارد، که از راه واهمه‌گرایی، حوادثی را که جز خدا کسی علّت آنها را نمی‌داند، معلول علّتهای موهوم و خیالی به شمار می‌آورند. مثلاً اعزام به جبههٔ دفاع از دین را علّت تحقق مرگ و پرداخت زکات اسلامی را استقبال از فقر و روزه بودن را پیشوازی از بیماری و حق‌جویی و راستگویی را استقبال از خطر مرگ و مصایب دیگر می‌دانند، ولی قرآن کریم برای اعلان اینکه علّت «مصائب» و به ویژه مصیبت مرگ را فقط خدا تعیین می‌کند و فقط خدا می‌داند، می‌فرماید:

﴿يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاٰ تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَ قٰالُوا لِإِخْوٰانِهِمْ إِذٰا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كٰانُوا غُزًّى لَوْ كٰانُوا عِنْدَنا مٰا مٰاتُوا وَ مٰا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللّٰهُ ذٰلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَ اللّٰهُ يُحْيِي وَ يُمِيتُ وَاللّٰهُ بِمٰا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[2]

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! شما همچون کفر پیشه‌ها نباشید، که چون برادرانشان به مسافرتی (برای تجارت و انجام دادن کارهایی) می‌رفتند (و می‌مردند) یا (در مرزهای کشور خویش یا هر جایی) به جنگ می‌پرداختند (و کشته می‌شدند) می‌گفتند: اگر نزد ما می‌ماندند نمی‌مردند و کشته نمی‌شدند (شما ای مومنان! چنین سخنانی نگویید) تا خداوند این (گفتار و گمان) را حسرتی بر دل آنان قرار دهد و خداست که زنده می‌کند و می‌میراند (و علّت زندگی و مرگ را تنها خدا تعیین می‌کند و تنها خدا به آن علتها آگاه است و فقط مشیّت و قدرت خدا در امر زندگی و مرگ مؤثر است) و خدا آنچه را عمل می‌کند می‌بیند».

از طرف دیگر مرگ در راه آرمانهای خداپرستی، نیل به حقیقت حیات و رهایی از

---

۱. حدید / ۲۳.   ۲. آل‌عمران / ۱۵۶.

مرگ واقعی است و قرآن می‌فرماید:

﴿وَ لاٰ تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوٰاتٌ بَلْ أَحْيٰاءٌ وَ لٰكِنْ لاٰ تَشْعُرُونَ﴾[1]

﴿وَ لاٰ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوٰاتاً بَلْ أَحْيٰاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[2]

همچنین سند قطعی تحصیل بهشت است: سندی که باری تعالی عبارت آن را تقریر فرموده و در کتابش نیز یادآور گردیده و فرموده است:

﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوٰالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقٰاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ﴾[3]

بی‌گمان خدا (کالای) جان و مال مؤمنان را به (بهای) بهشت خریداری کرده است (که آنان) در راه خدا بجنگند و بکشند و کشته شوند»

بنابراین آنچه برای کفر پیشه‌ها مصایب حسرت آور است، برای مسلمانان و مؤمنان مواهب لذت بخش و مسرت انگیز است.

از سوی دیگر راز و حکمت اعلان مجهول العله بودن «مواهب» و خارج بودن علّت آنها از دسترس بشر، این است که دارندگان موهبتها چون از علّت آنها ناآگاه بوده و در ایجاد آنها نقشی نداشته‌اند حق ندارند به خود بنازند و به شیوه‌هایی از فخر فروشی و خودبزرگ بینی و تحقیر مردم، فرح و سرور خود را ابراز نمایند. به همین جهت قرآن کریم همانگونه که در بیان حکمت اعلان مجهول العلّه نمودن «مصایب» می‌فرماید: ﴿لِكَيْلاٰ تَأْسَوْا عَلىٰ مٰا فٰاتَكُمْ﴾[4] در بیان حکمت اعلان مجهول العله نمودن «مواهب» نیز می‌فرماید: ﴿وَ لاٰ تَفْرَحُوا بِمٰا آتٰيكُمْ﴾[5].

تأثیر اعتقاد به قضای ازلی

قرآن کریم از طریق اعلان مجهول العله نمودن (مصایب و مواهب) و صیانت از احساس ضعفهای توهمی و قدرتهای کاذب خودبزرگ‌بینی، جامعه‌ای آنچنان زنده، پویا، پر تحرک و پرقدرت را پرورده کرد که در مدت کمتر از نیم قرن، امپراتوریهای شرق و غرب جهان را به زانو درآورده و قاره‌های آسیا و افریقا و اروپا را زیر پرتو و تشعشع انوار آیه‌های قرآن قرار دادند و طولی نکشید که تمام جهان را زیر و رو نموده و سیاست و اقتصاد و فرهنگ

---

۱. بقره / ۱۵۴.
۲. آل‌عمران / ۱۶۹.
۳. توبه / ۱۱۱.
۴. حدید / ۲۳.
۵. همان.

جوامع بشری را از حالت وارونه شدن به حالت طبیعی و اصلی درآوردند.

اکنون به بررسی گوشه سوّم (مثلث مقدرات) یعنی «مکاسب» و اعمال و حالات انسان پرداخته می‌شود. در اینجا باید گفت از آنجایی که آفریدگار علّتهای آنها را از نظر انسان مخفی نکرده و انسانها به ایجاد علل آنها آشنایی دارند، پس اختیار دارند که با ایجاد آن علّتها، معلول آنها و با عدم آن علتها، ضد معلول آن علّتها را به تحقق برسانند. مثلاً بشر اختیار دارد غذا را میل کند و آب را بیاشامد و سیری و سیرابی را به تحقق برساند و اختیار دارد غذا را میل نکند و آب را نیاشامد و تشنگی و گرسنگی را به تحقق برساند. همچنین اختیار دارد دارو را مصرف کند و دستور پزشک را رعایت نماید و سلامتی را به تحقق برساند و اختیار دارد از مصرف کردن دارو و دستور پزشک سر باز زند و بیماری را به تحقق برساند و چون مطابق تحقیق و تعریفهای قبلی از قضا و قدر، «قدر وجود عینی قضای ازلی می‌باشد» دو نتیجهٔ زیر امری محقق و تردیدناپذیر است:

أ. تحقیق اینکه «قدر» سه بخش است (مواهب، مصایب و مکاسب) که دو بخش اوّلی غیراختیاری و بخش سوم آن، یعنی مکاسب اختیاری است. همین تحقیق ثابت می‌نماید که قضای ازلی نیز همان اقسام و همان بخشهای غیراختیاری و اختیاری دارد؛ زیرا «قدر وجود عینی قضای ازلی است».

ب. چون ثابت کردیم که هر چه به تحقّق رسید «قدر» است، پس انسان نسبت به اعمال و حالات خویش می‌تواند از قَدَری به قدر دیگر خدا منتقل شود و چون قدر وجود عینی قضای ازلی است. پس انسان نسبت به اعمال و حالات خویش می‌تواند از یک قدر به قدر دیگر خدا و از یک قضا به قضای دیگر خدا منتقل شود. جالب اینجاست که انتقال بشر از قدری به قدر دیگر خدا، هم مورد تأیید دین و هم مورد تأیید دانش است. اینک و برای اثبات اینکه این مطلب مورد تأیید دین اسلام است، نظر دو صحابی بسیار بزرگ و متخصّص در تفسیر قرآن و تبیین اصطلاحات دین اسلام را، دربارهٔ تصریح به آن مطلب از مراجع معتبر نقل می‌نماییم:

انتقال بشر از قدری به قدر دیگر خدا مورد تایید دین و دانش است

۱ - در تاریخ کامل ابن اثیر آمده است: سال هجدهم هجری عمر فاروق ﷺ در مقام خلافت، همراه جمعی از مهاجرین و انصار جهت بازدید از سپاه اسلام و بازدید

برخی مناطق، به سوی شام رهسپار گردید و نزدیک به سرحدّات شام در محل «سرغ» فرماندهان سپاه شام همراه فرماندهٔ کل سپاه «ابوعبیدهٔ جرّاح» او را ملاقات کرده و حادثه بروز بیماری وبا و شدت فراگیری آن را در شهرهای شام به او خبر دادند. فاروق صحابهٔ مهاجر قبل از فتح مکه و صحابهٔ انصار را به تشکیل جلسه‌ای دعوت کرد که با مشورت یکدیگر، عزیمت فاروق به شام یا برگشتن او را به مدینه تصویب کنند، ولی این جلسه به اختلاف انجامید و برخی می‌گفتند فاروق که به خاطر خدا رهسپار شام شده هیچ حادثه‌ای نباید او را به عقب برگرداند و بعضی می‌گفتند: این حادثه بلا و فنای محققی است و به هیچ وجه مصلحت نمی‌بینیم امیرالمؤمنین در چنین شرایطی عازم شهرهای شام گردد. فاروق به آنان گفت: شما که نتوانستید بر یک امر اتفاق نظر داشته باشید جلسه را منحل کنید. آنگاه به اصحاب مهاجرین سال فتح مکّه از قریش دستور داد که برای تعیین تکلیف او جلسه‌ای تشکیل دهند که اعضای آن جلسه بعد از مدتی شور و بحث و استدلال به اتفاق آراء انصراف او را از آن مسافرت و برگشتن او را به مدینه تصویب نمودند و هنگامی که فاروق طبق مصوبهٔ شورای اصحاب مهاجرین، برگشتن خود را به مدینه اعلان نمود، ابوعبیدهٔ جرّاح خطاب به او گفت: **«اَفِراراً من قدر الله»** آیا تو از قدر خدا می‌گریزی؟ فاروق در جواب او گفت: **«نَعَمْ من قدر الله الی قَدَر الله»** آری از یک قدر خدا به یک قدر دیگر خدا می‌گریزم. آنگاه برای تصویر و توضیح هر چه بیشتر مطلب مثال زیر را آورد و خطاب به ابوعبیده گفت: «به من بگو، اگر یک گلّه شتر داشتی و در درّه‌ای بودی که در یک طرف آن تپه‌ای وجود داشت سرسبز و خرّم و پر از علوفه و در طرف دیگر آن تپه‌ای وجود داشت خشک و کم گیاه و کم علوفه، چه شترهایت را در تپهٔ اوّل می‌چرانیدی و آنها را فربه و چاق می‌کردی و چه شترهایت را در تپهٔ دوّم می‌چرانیدی و آنها را لاغر و کم نیرو می‌کردی، آیا در هر دو صورت مشمول قدر خدا نمی‌بودی؟»

عبدالرحمن بن عوف که گویا بعد از پایان جلسهٔ دوم در آنجا حضور پیدا کرده در جهت تأیید نتیجهٔ جلسهٔ اصحاب مهاجرین گفت: پیامبر ﷺ فرموده: «اگر شنیدی وبا در شهری بروز کرده، رهسپار آن شهر نشوید و اگر شما در شهری بودید که وبا در آن بروز کرده بود، از آن شهر خارج نشوید». فاروق همراه جمعی از اصحاب مهاجر و انصار

که با او بودند به مدینه برگشت.[۱]

۲ - در توحید صدوق، فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن[۲] به نقل از کتاب جزمیّت فلسفه حزبی[۳] آمده است:

«روزی علی مرتضی علیه‌السلام در کنار دیوار سست، ایستاده بود که بیم فرو ریختن آن می‌رفت با مشاهدهٔ آثار سستی و فرو ریختگی آن دیوار، از آن دور شد برخی به او عرض کردند یا علی از قضای خدا فرار می‌کنی؟ علی مرتضی علیه‌السلام در جواب گفت: «از یک قضای خدا به قضای دیگر خدا فرار می‌کنم» به این معنی که اگر در اینجا بایستم بر طبق قضا و ارادهٔ خدا چون دیوار سست و مخروب است محکوم به فرو ریختن است و من هم که در آنجا ایستاده‌ام، اگر فرار نکنم محکوم به نابودی می‌شوم، و اگر از اینجا دور شوم، یعنی از قوّهٔ تشخیص و عمل خویش استفاده کنم، از یک قضای دیگر خدا تبعیّت کرده‌ام و چون از خطر دور شدم زنده می‌مانم و این هم ارادهٔ خداست که زنده بمانم».

اکنون برای اثبات اینکه مطلب فوق مورد تأیید علم و دانش نیز می‌باشد، مطلبی را از تفسیر فی ظلال القرآن ترجمهٔ دوست فاضل و فرزانه‌ام «دکتر مصطفی خرمدل» نقل می‌کنیم:

«در اصول اساسی مکانیک کوانتوم[۴] اصلی به نام «اصل عدم قطعیت» هایزنبرگ[۵] که آقای «جیمس جنیز»[۶] انگلیسی تبار و استاد علوم طبیعی و ریاضی دربارهٔ آن می‌گوید: «علم قدیم با اطمینان کامل مقرّر می داشت که طبیعت نمی‌تواند بیش از یک راه طی کند. این راه نیز قبلاً آماده و تعیین گردیده است و از آغاز زمان تا پایان زمان طبیعت باید، این راه را با تسلسل مستمر میان علّت و معلول بپیماید، هیچ گزیری و گریزی از این نیست که باید به دنبال حالت (أ) حالت (ب) به وجود آید، امّا دانش نوین آنچه را تا کنون توانسته است بگوید این است که احتمال دارد به دنبال حالت (أ) حالت (ب) یا (ج) یا (د) و سایر حالتهای دیگر که بیرون از شمار است، بیاید. بلی دانش نوین می‌تواند بگوید: رخ دادن حالت «ب» احتمال بیشتری از رخ دادن حالت «ج» و حالت «ج» احتمال وقوع بیشتری از

---

۱. ابن اثیر: الکامل ج ۲ صص ۵۵۹-۵۶۰.
۲. فلسفهٔ تاریخ از دیدگاه قرآن صص ۲۱۸-۲۱۹.
۳. ورداسبی، ابوذر: جزمیّت فلسفهٔ حزبی، صص ۲۳۳-۲۳۴.

4. Quantum Mechanic.
5. Heisenberg.
6. James Jennise.

حالت «د» و ... دارد حتی می‌تواند درجهٔ احتمالی هر حالتی از حالتهای (أ)، (ب)، (ج) و (د) را نسبت به یکدیگر مقرّر نماید، ولی نمی‌تواند از روی یقین پیش‌بینی کند که کدام یک از حالات به دنبال دیگری می‌آید، چون دانش نوین تنها از احتمالات صحبت می‌کند، امّا چیزی که قطعاً باید روی دهد به قضا و قدر واگذار است، حقیقت این قضا و قدر هر چه باشد.

آقای جیمس جنیز تشعشعات اتمی رادیوم و تبدیل آنها به قلع و هلیوم را به عنوان مثالی در این راستا ذکر می‌کند. چنین فعل و انفعالاتی کاملاً تابع قضا و قدر پنهانی و غیب نهانی است که دانش انسان در برابرش درمی‌ماند و سرگردان می‌ایستد و راز مهر شدهٔ آن را نمی‌گشاید».

البته «قضا و قدر»ی که در عبارتهای این دانشمند و برخی دیگر از دانشمندان ذکر گردیده از یک طرف عام می‌باشد و تنها وقایع و حوادثی را دربرنمی‌گیرد که مربوط به انسان باشد، بلکه به معنی «سنت الله» و مجموع فورمولهای آفرینش و قواعد تحول اشیاء می‌باشد، که در رابطه با اکثر فعل و انفعالات کاملاً پنهانی و غیب نهانی هستند، و از طرف دیگر خاص است و عام نیست و افعال و حالات انسان را دربرنمی‌گیرد؛ زیرا غالب افعال و حالات انسان در عین اینکه «قضا و قدر» به شمار می‌آیند (قضا تصاویر ازلی آنها و قدر وجودهای عینی و تحقق یافتهٔ آنها شمرده می‌شوند) چیزهای پنهانی و غیب نهانی نیستند، نماز خواندن، روزه گرفتن، راست گفتن و دروغ نگفتن که افعال و حالات انسان هستند هیچ کدام چیز پنهانی و غیب نهانی نیستند.

قبلاً بیان گردید، پدیده‌های مربوط به انسان، هر کدام معلول علّتی هستند، امّا باری‌تعالی علّت دو بخش از آن پدیده‌ها را از نظر انسانها مخفی نموده است: یکی بخش مواهب مانند زیبایی، خوش آوازی، فراست، ثروتهای ارثی، درک ویژگیهای اشیاء و موفقیتهای استثنائی، و دیگری بخش مصایب مانند زشت رویی، اندامهای ناسالم مادرزادی، تصادفات، اتفاقات خطرناک و زیان‌آور، مرگ و بیماریهای مجهول العله و چاره‌ناپذیر. از سوی دیگر در مقابل این دو بخش باری تعالی علل تحقق برخی از پدیده‌ها را از نظر انسانها معلوم کرده است. مانند افعال و اعمال شخصی انسانها و حالات معلوم العلّهٔ آنها و تحولات معلوم العلّه‌ای که به وسیله انسانها تحقق می‌یابند و هر چه علم و صنعت پیشرفت بیشتری داشته باشد دایرهٔ آگاهی از علتها و تحقق پدیده‌ها

وسیعتر خواهد بود.

پیروان مکتب واقع بین و حق‌گوی قرآن در صدر اسلام و قرنهای اوّلیه، هر دو جریان مجهول العلّه و معلوم العلّه را جدا از یکدیگر می‌دیدند، و در مقابل هر یکی از آن جریانها واکنش جداگانه‌ای نشان می‌دادند:

مثلاً در مقابل جریانهای مجهول العله «مواهب یا مصایب» به ضعف بی‌نهایت خویش در برابر علم و قدرت بی‌نهایت آفریدگار و دستگاه عظیم و پرشکوه و اسرارآمیز جهان هستی، اعتراف می‌نمودند و بر اثر ایمان به این آیه‌ها:

﴿وَ لاٰ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاّٰ بِمٰاشٰاءَ وَ سِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰواتِ وَ الْأَرْضَ﴾[1]

به چیزی از علم خدا دسترسی پیدا نمی‌کنند جز آنچه (خدا خود) خواسته است، فرمانروایی و حاکمیّت او تمام آسمانها و زمین را در بر گرفته است»

﴿وَ مٰا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاّٰ قَلِيلاً﴾[2]

و جز دانش کمی به شما داده نشده است»

آثار غرورهای کاذب و توهم همه چیز فهمی را از خود زدوده و با مشاهده هر حادثه‌ای از حادثه‌ها و پدیده‌های مجهول العله در حاشیه جهان مملو از نظم و هماهنگی، ایمان آنان به خدای متعال و علم و قدرت بی‌نهایت او افزونتر می‌گردید و آماده می‌شدند که با رضا و رغبت خود جان و مال خود را به خدا بدهند (و در مسیر فرمانهای خدا به کار بیندازند) تا خدا بهشت را به آنها بدهد:

﴿إِنَّ اللّٰهَ اشْتَرىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوٰالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾[3].

از سوی دیگر در مقابل جریانهای معلوم العلّه، هم خود و هم دیگران را مسؤول و مکلّف به پویایی و جویایی و تشکر از باری تعالی دانسته که انسانها را از علل آن جریانها آگاه فرموده است. همچنین از راه پویایی و جویایی و دسترسی به علل جریانهای تعالی بخش توانستند در مسیر رشد و ترقیات مادّی و معنوی پیشروی کنند و هر نیرویی را در جهت پیشرفت کار خویش به کار اندازند و بدون احساس غرور و بروز بیماری تکبّر این آیه را می‌خواندند:

﴿سُبْحٰانَ الَّذِي سَخَّرَلَنٰا هٰذٰا وَ مٰا كُنّٰا لَهُ مُقْرِنِينَ﴾[4]

---

۱. بقره / ۲۵۵.
۲. اسراء / ۸۵.
۳. توبه / ۱۱۱.
۴. زخرف / ۱۳.

پاک و منزّه خدایی است که او این را به زیر فرمان ما درآورد وگرنه ما بر (تسخیر) آن توانا نبودیم.

آنها همچنان به پیشرفت خویش در راه تسخیر نیروها و کشف خواص اشیاء و بکار انداختن آنها در جهت نیل به ترقیات بیشتر مادّی و معنوی ادامه دادند تا بعد از مدت نه چندان دوری توانستند در صحنهٔ جنگهای رهایی بخش، امپراتوریهای ایران و روم و چین را متلاشی کنند و تمام مستکبران و دم و دنباله‌های آنها را در قارّه‌های عظیم جهان درو کنند و آزادی و عدالت اجتماعی و اعتقاد و اخلاق و معنویت را بر تمام قارّه‌ها حکمفرما نمایند و در صحنه‌های فرهنگی و پیشرفت طبّ، فلسفه، نجوم و جامعه‌شناسی

پیشرفت سریع علمی و نظامی مسلمانان به هنگام فهم معنی واقعی «قضا و قدر»

چهره‌های درخشانی امثال کندی، زکریای رازی، ابوعلی سینا، فارابی، ابوریحان بیرونی، ابن رشد، غزالی، ابن‌خلدون و صدها فیلسوف و طبیب و ریاضی‌دان و جامعه‌شناس را به جوامع بشری معرّفی کردند. در حالی که اروپاییان در جهالت و نادانی و بیماریها دست و پا می‌زدند و در شهر پاریس مرکز فرانسه وجود مردابها و اصطبل‌ها در وسط شهر، آن شهر را به مرکز بروز انواع بیماریها به ویژه بیماری مالاریا تبدیل نموده بود که برای معالجهٔ آنها جز پناه بردن به کلیساها و ادعیهٔ کشیشها و خرافه‌گری راه دیگری را نمی‌دانستند.

آری در آن دوران تاریکی و عقب ماندگی اروپاییان، در شهرهای اسلامی مخصوصاً در بغداد بیمارستانهای ثابت و سیّار با تمام تجهیزات و وسایل و امکانات و داروخانه‌های مجهّز به معالجهٔ بیماران می‌پرداختند تا آنجا که زکریای رازی سنگ کلیه و داروی شکستن و اخراج آن را کشف کرده بود و کتاب مهم طبی «قانون» که بعدها اروپاییان آن را «انجیل طبّی» نامیدند در بیان علل انواع بیماریها و دوای آنها منتشر گشته بود و در قرن سیزده و چهارده میلادی، شعاعی از همان خورشید مشعشع علوم و معارف اسلامی از طریق اندلس «اسپانیا» بر شهرهای اروپا تابید و مردمان آن شهرها را بیدار کرد و آنان را به «رنسانس» و تجدید حیات علمی و پیشرفت در صنایع و نیل به اختراعات محیّر العقول موفق نمود، امّا اوج ترقیات صنعتی اروپاییان مصادف گردید با

آثار تغییر درک مسلمانان از معنی واقعی «قضا و قدر» اسلامی

آغاز تنزل و انحطاط جوامع اسلامی به علّت تغییر درک آنها از معنی واقعی قضا و قدر اسلامی، به گونه‌ای که از مثلث «قضا و قدر» که شامل سه بخش «مصایب، مواهب و مکاسب» است، تنها به بخش‌های اوّل و دوّم که مجهول‌العله هستند، اعتقاد داشته و افعال و حالات انسان «مکاسب» که معلوم العلّه است از دایرهٔ «قضا و قدر» خارج یا آنها را نیز مانند بخش اوّل و دوم مجهول العله شمرده‌اند و همهٔ حوادث و پدیده‌ها و حالتها را از مقدرات مجهول العله و تغییر ناپذیر دانسته و برای پیدا کردن علل و اسباب پدیده‌ها و ویژگیها و خواص اشیاء از تلاش و کوشش باز ایستاده و از قافله پیشرفت علوم و صنایع - که روزگاری پیشرو آن قافله بوده‌اند - عقب افتاده‌اند.

اروپاییان که زیر شعاع آفتاب مشعشع علوم و معارف اسلامی بیدار گشته و از راه «رنسانس» و پیشرفت در علوم و صنایع جای مسلمانان قرون وسطی را گرفتند، آنان نیز از معنی واقعی «قضا و قدر» درک درستی نداشته‌اند و از بخشهای سه گانهٔ مثلث تقدیر فقط بخش معلوم العلّه‌ها را منظور و بخش‌های دوّم و اوّل را نادیده گرفته‌اند. به همین جهت در عین اینکه از حیث اعتقاد و اخلاق و معنویت و خداپرستی بسیار عقب مانده‌اند، از حیث پیشرفت علوم و صنایع و اختراعات محیرالعقول به جایی رسیده‌اند که برخی از دانشمندان آنها به شدت مغرور و به حدّی علم زده شده‌اند، که جهان هستی را با آن همه راز و اسرار و شکوه و عظمت در قبضه خود دانسته و پنداشته‌اند که بشر از راه علم از تمام رازهای نهانی جهان پرده برداشته و در پشت پردهٔ غیب چیزی نمانده که آنان از آن آگاه نباشند و جز عملکرد انسان و حالات او هیچ قضا و قدری نیست و جز انسان هیچ آفریدگار دیگری وجود ندارد. از جمله مارکس از کسانی بود، که همهٔ قضایا را به

علم زدگی و غرور کاذب دانشمندان علوم مادّی

صورت «حتمیات» و جبریات می‌دید و پیش‌بینی می‌کرد که نظام کمونیستی حتماً در انگلستان پدیدار و فرمانروا می‌گردد؛ چرا که انگلستان به اوج پیشرفت صنعتی رسیده بود و در سایهٔ همین پیشرفت، اوج پیشرفت سرمایه‌داری از یک طرف و فقر شدید کارگران از دیگر سو روی نموده بود، امّا مشاهده می‌شود که نظام کمونیستی تنها در میان ملّتهایی برخاسته و رواج یافته است که از لحاظ صنعت و تکنیک

عقب مانده‌ترین ملتها هستند. از قبیل روسیه، چین و... و هرگز نظام کمونیستی در کشورهای پیشرفته صنعتی پابرجا نمی‌شود و رونق و رواج پیدا نمی‌کند. لنین و پس از او استالین پیش‌بینی کرده بودند که شروع جنگ میان جهان سرمایه‌داری و جهان کمونیستی حتمی و قطعی است. حال اینکه جانشین آنها «خروشچف» پرچم همزیستی مسالمت‌آمیز را بر دوش می‌کشید و بعداً نظام کمونیستی به عنوان «یک جهان» باقی نماند.

علم زدگی و غرور کاذب پیشرفت علوم مادّی همچنین موجب گردید که «ماکیاول» و پیروانش فضایل اخلاقی را به کلی پشت سر بیندازند و با اعتقاد به اصل «وصول به هدف هر وسیله‌ای را تجویز می‌کند!!» هر نوع دروغ و افترا و جرم و جنایتی را به خاطر رسیدن به هدف مجاز بدانند. همچنین موجب گردید که یک فرد مادّی برای پیدا کردن خدایی که از نوع جسم و مادّه باشد، تمام تلاش خود را به کار اندازد و فریاد برآورد که تا زیر چاقوی جرّاحی خدا را مشاهده نکنم، ایمان به او نمی‌آورم و همچنین موجب گردید که فروید و برتراند راسل در تضاد با اخلاق و فضایل اخلاقی مطالبی را بگویند که بازگو کردن آنها نیز جسارت به شمار می‌آید.

خلاصهٔ توضیحات گذشته این است که «قضای ازلی» به این دلیل سبب جبر و سلب اختیار از انسان نمی‌شود، چون طبق تعریف «قضا و قدر» بر یکدیگر منطبق، و «قضا» تصاویر اصلی واقعیتهای عینی است که تدریجاً در جهان هستی به وجود می‌آیند، و آن واقعیتهای عینی را مطابق با همان تصاویر، «قدر» می‌نامند.

«قدر» نیز مثلثی سه ضلعی است که (ضلع مواهب و ضلع مصایب) آن قطعاً الزامی و اجباری می‌باشند و ضلع مکاسب، یعنی افعال انسان که اگر اختیاری بودن این ضلع سوّم اثبات گردد، اعمال و حالات انسان بر حسب قضای ازلی نیز اختیاری خواهند بود. حال برای اثبات اختیاری بودن ضلع سوّم «قدر» لازم است آراء و عقاید مکاتب دینی و مکتبهای فلسفی را دربارهٔ معنی «جبر و اختیار» بررسی نماییم.

فصل یازدهم

مسألهٔ جبر و اختیار

نگاهی به سیر تحوّل عقاید «جبر و اختیار»

همان گونه که در مقدّمهٔ این کتاب و بیان علل پیدایش «علم کلام» گفتیم، در زمان پیامبر ﷺ و عصر اصحاب، مسلمانان از طریق فطرت سالم و مشاهده آثار و علایم کارها و همچنین از راه درست فهمیدن معنی آیات، این واقعیّت را بخوبی درک کرده بودند که هر انسان بالغ و عاقلی در انجام دادن و انجام ندادن برخی از کارها مختار است و در مقابل اقداماتش اگر کار نیکی انجام داده باشد، تحسین و پاداش و چنانچه کار بدی انجام داده باشد توبیخ و مجازات تحقق می‌یابد. از سوی دیگر آن کارها عملکرد و کسب انسانها است نه مخلوق آنها و انسانها کاسب و عامل آنها هستند نه خالق آنها؛ قرآن به صراحت این مطلب را اعلام نموده و می‌فرماید:

﴿و لِتُجْزٰی کُلُّ نَفْسٍ بِمٰا کَسَبَتْ وَ هُمْ لاٰ یُظْلَمُونَ﴾[1].

﴿و لَهُمْ أَعمالٌ مِنْ دُونِ ذٰلِکَ هَمْ لَها عٰامِلوُنَ﴾[2].

﴿وَ نِعْمَ أَجْرُالْعٰامِلِینَ﴾[3].

نکتهٔ جالب توجه اینکه از آنجایی که این اعتقاد و برداشت، از قدیمی‌ترین عقاید مسلمانان اولیّه بوده است، بعد از پیدایش مکتبها آن را اعتقاد «مکتب سلفیه» نامیده‌اند و تا اواخر قرن اوّل بدون هیچ گونه معارضی در میان تمام مسلمانان رایج بوده است، امّا در اواخر قرن اوّل، ناگاه جمعی به پیروی از «معبد جهینی» و در مقابل مکتب سلفیه مکتبی

---

۱. جاثیه / ۲۲.
۲. مؤمنون / ۶۳.
۳. آل عمران / ۱۳۶.

پیدایش مکتب «قدریه» ریشهٔ مکتب معتزله و پیدایش مکتب جبریّه

را پی‌ریزی کردند که انسانها را خالق افعال خویش شمرده و آنها را یکجا از مقام مخلوقیت به مقام خالقیت ارتقا دادند و پیمودن همین راه افراط‌گرایی را نوعی آزادی‌خواهی و خردگرایی و آزاد شمردن انسان دانستند، و به علّت اینکه «قدرت» انسانها را در ایجاد اعمال به صورت خلق و آفریدن مؤثر می‌دانستند، پیروان مکتب سلفیه آنان را «قدریه» می‌نامیدند و ضمناً آنان را مشمول توبیخ حدیثی می‌دانستند که «قدریه» را توبیخ نموده بود.

سی سال بعد جمعی به پیروی از جعد بن درهم (م - ۱۲۴) در نقطهٔ مقابل مکتب «قدریه» مکتب «جبریّه» را پی‌ریزی کردند و انسانها را از مقام والای انسانیّت، به مقام جمادات پایین آورده و حرکات انسانها را مانند حرکات شاخ و برگ درختان اجباری و اضطراری معرفی نمودند و پیمودن همین راه تفریطی را توحید و خداشناسی راستین و تبعیّت از حکم قضا و قدر خدا و ایمان به محیط بودن علم و ارادهٔ خدا و خلّاقیّت باری‌تعالی به شمار می‌آوردند.

در همین اوضاع و احوال شاگرد جوان و بیست و پنج ساله شیخ حسن بصری (رهبر مکتب سلفیه) به نام «واصل بن عطا» که شدیداً به عقاید مکتب «قدریه» متمایل بود، از حلقه درس استادش اعتزال و کناره‌گیری نمود و بعد از اصلاح و مرمّت ضعفهای مکتب قدریه و تجدید ساختار آن، مکتب «معتزله» را براساس مکتب قدریه بنا کرده و آن را در مجامع و محافل اسلامی اعلان نمود.

هم پیروان مکتب «قدریه یا معتزله‌ها» که انسان را خالق اعمال خویش می‌پنداشتند و هم پیروان مکتب «جبریه» که انسان را مانند برگ درختان بی‌اراده و بی‌اختیار می‌شمردند، در عین واقع ستیزی و افراط‌گرایی و تفریط‌گرایی، دیگران را گمراه می‌دانستند تا جایی که گروه اوّلی جامعه بزرگ اسلامی را در احیای آزاد اندیشی و خردگرایی و گروه دوّمی جامعه بزرگ اسلامی را در احیای توحید خالص و خداپرستی واقعی مدیون خویش می‌دانستند.

پیروان مکتب سلفیّه نیز در عین اینکه، در پرتو نور آیات و احادیث و فروغ فهم فطری راه وسط و مستقیم خود را می‌پیمودند، افراط‌گرایی و تفریط‌گرایی آن دو مکتب را شبیه حالتهای نوسان پاندولی می‌دیدند که فشار دست تجاوزکاران آن را از نقطهٔ وسط به

طرفی پرت کرده و در حال برگشت در نقطه وسط توقف نکرده، بلکه به همان اندازه به طرف مقابل حرکت کرده است و همان گونه که مطمئن بودند، وضع واقعی و طبیعی آن پاندول حالت وسط است و هر دو حرکت متمایل به طرفین، کاملاً غیرطبیعی و مولود فشار یک دست تجاوزکار خارجی است، یقین داشتند که افراط‌گرایی قدریه و معتزله و تفریط‌گرایی جبریه، هر دو باورهای غیرواقعی و غیرطبیعی هستند و اعتقاد واقعی قطعاً حالت اعتدال و نقطه وسط بین آنها است، امّا به علّت اینکه اکثر آنان فقها و محدثین بودند و به اسلحه‌های روز (منطق و کلام استدلالی) مسلّح نبودند. از طرف دیگر بعد از وفات هارون الرشید خلیفه عباسی در سال ۱۹۳ حکومت وقت روی خوشی به پیروان مکتب سلفیه نشان نمی‌داد و حتی دربار خلافت عباسی از زمان مأمون به بعد به لانه و آشیانه معتزلیها مبدّل گردید و پیران مکتب سلفیه را به جرم مخالفت با معتزله‌ها شدیداً شکنجه می‌کردند و آنان را عموماً از حقوق اجتماعی محروم می‌نمودند و اذیت و آزار و شکنجه و خفقان بعد از مامون هم در دوران معتصم (م - ۲۲۷) و الواثق (م - ۲۳۲) تا دوران القادر بالله (م - ۴۲۲) باقی ماند.

این بود که پیروان مکتب سلفیه در آن روزگار تیره و تار و خفقان و تفتیش عقاید، تنها حالت دفاعی را داشته و تنها به حفظ عقاید خویش قادر بودند و قدرت ردّ اعتقادهای افراطی (معتزله) و اعتقادهای تفریطی (جبریّه) و انتشار اعتقاد معتدل (مکتب سلفیه) را نداشتند.

تا اینکه در اوایل قرن چهارم مصادف با تغییر جوّ دربارهای خلافت عباسی شیخ ابوالحسن اشعری، در حالی که چهل سال از پرنشاط‌ترین سالهای عمر خود را در اعتقاد به مکتب افراطی «معتزله و قدریه» گذرانده بود و قریب سه دهه کارایی‌ترین اسلحه‌های روز (منطق و کلام استدلالی) را تمرین و ممارست نموده بود و بارها با استفاده از آن اسلحه‌ها، هم نقل‌گرایی حشویّه و هم مکتب تفریطی جبریّه را ردکرده بود و در خلال آن چند دهه که در قلب عقاید معتزلیها کار می‌کرد، به ضعف دلایل آنها و اشتباهات اصولی آنها پی برده بود و از راه واقع‌گرایی و منطق و استدلال انعطاف عجیبی نسبت به مکتب سلفیه در افکار او به وجود آمده بود، (همان گونه که در شرح حالش گفتیم)، ناگاه انصراف خود را از مکتب معتزله اعلان نمود و براساس اصول و قواعد مکتب سلفیه مکتبی را پی‌ریزی نمود که در تمام مواردی که مکاتب دیگر راه افراط و تفریط را پیش

گرفته بودند (از جمله مکتب جبریه و معتزله) حدّ اعتدال و نقطهٔ وسط را برگزید (ر.ک: جدول مفصل صفحه ۱۴۳ و ۱۴۴).

از جمله مواردی که شیخ اشعری طرف افراط و طرف تفریط آن را مردود دانست و حدّ اعتدال و نقطه وسط آنرا برگزید، حکم اعمال انسانها است که بر حسب مکتب تفریطی (جبریه) انسانها در اعمال خویش هیچ نقشی ندارند و حرکات انسانها در حال کارکردن با حرکت برگ درختان در حال وزیدن باد هیچ فرقی ندارد و بر حسب مکتب افراطی (معتزله) انسانها در اعمال خویش نقش آفریدگاری دارند و انسانها خالق و آفریدگار اعمال خویش هستند، ولی بر حسب مکتب معتدل و متوسط اشعری، هیچ کدام از این نظرها درست نیستند. به عبارت دیگر نه بی‌نقشی انسان درکارهایش صحیح است، نه نقش آفریدگاری انسان؛ بلکه صحیح این است که انسان در کارهایش دارای نقش است، امّا نقش او، نقش آفریدگاری نیست (چراکه این نقش مخصوص خداست)، بلکه کسب است به معنی قصد و اراده و درخواست قلبی و وجود قدرت و توانایی، و از آن روز به بعد، دروازهٔ سه مکتب بر روی اندیشمندان بازگردید و هرکدام با اقامهٔ دلایل سمعی و براهین عقلی مردم را برای اعتقاد به حقانیّت خود دعوت می‌نمودند. در اینجا به طور اجمال آن سه مکتب با دلایل و براهین خاص آنها مورد بحث قرار می‌گیرند.

مکتب جبریّه و دلایل آن

جبریّه منسوب‌ست به جبر، و در توضیح آن الملل والنحل شهرستانی می‌گوید: جبر این است که همه افعال و اعمال را از بندگان نفی کرده و همه را به خدا نسبت داد. دو نوع جبریه وجود دارند: یکی جبریّه خالص که بندگان را دارای هیچ اختیار و قدرتی بر هیچ عملی نمی‌دانند و دیگری جبریّه متوسط که بندگان را دارای قدرت می‌دانند، امّا قدرت آنان را به هیچ وجهی مؤثر نمی‌دانند، ولی کسانی که بندگان را دارای قدرت، و آن قدرت را بوجهی موثر می‌دانند و آن را «کسب» می‌نامند هرگز از جبریّه به شمار نمی‌آیند».

جبر با تمثیل و تفصیل بیشتر عبارت است از این که انسان قادر بر هیچ عملی نمی‌باشد و به استطاعت و توانایی موصوف نمی‌گردد و در همهٔ کارهایش فاقد قدرت و اراده و اختیار می‌باشد و باری تعالی حرکات و اعمالی راکه در انسانها می‌آفریند، مانند حرکات و اثراتی است که آنها را در جمادات می‌آفریند و به صورت مجاز به آنها نسبت داده می‌شوند. مثلاً می‌گویند: «درخت میوه داد و آب جاری گردید. سنگ تکان خورد. و

خورشید طلوع کرد و بعد غروب نمود. آسمان ابری گردید و باران بارید و...» و این دو بیت از مثنوی جلال الدین رومی گویای اعتقاد جبریها می‌باشند:

«ما همه شیران، ولی شیر علم   حمله‌مان از باد باشد دم به دم»
«حمله‌مان از باد و ناپیداست باد   جان فدای آنکه ناپیداست باد»

البته احساس وجود قدرت و اراده و اختیار انسان، نسبت به برخی از کارها و احساس تفاوت آنها با افعال غیراختیاری، امری است کاملاً بدیهی و فطری و حتی افرادی که اهل استدلال و تفکّر هم نیستند (مانند اطفال خردسال و دیوانگان) آنها را احساس می‌کنند. مثلاً کودک سه ساله‌ای که یک فنجان چای در دست دارد، و پدرش از راه شوخی، دستی به شانه‌اش می‌زند و چای داغ بر دست کودک می‌ریزد و کودک در حالی که شرارهٔ خشم در چشمانش ظاهر گشته با مشت کوچک و گره کرده، به پدرش حمله می‌کند و وقتی مادرش بر او فریاد می‌کشد: «آرام شو بچه! چرا شلوغی می‌کنی؟» کودک در حالی که بغض گلویش را گرفته، می‌گوید: «پدرم دستم را سوزانده من هم او را می‌زنم» و اگر همین فنجان با حرکت ناآگاهانهٔ پای خودش ریخته بود و دستش را شدیداً هم به درد آورده بود، گریه می‌کرد و فریاد می‌زد، امّا در برابر فنجان و پای خویش هیچ عکس‌العملی را نشان نمی‌داد.

بنابراین امکان ندارد، اختیاری بودن برخی از اعمال و افعال انسان، برای خود جبریها نیز جای هیچ‌گونه تردیدی باشد و اینکه خلاف این امر بدیهی را بر زبان می‌آورند و حتی در ردّ آن به دلایل عقلی و سمعی نیز متوسل می‌شوند و به قول علمای منطق در وادی سفسطه و مشاغبه گام برمی‌دارند، تنها برای نیل به هدفهایی است که جز از راه بی‌باور کردن مردم نسبت به آن امر بدیهی، امکان دسترسی به آنها را ندارند.

توضیح اینکه جبریها در هر عصر و زمانی دو دسته هستند: اوّل جمعی از خداپرستان، دوّم جمعی از مادّه‌پرستان که هر کدام از تظاهر به این عقیده، در صدد نیل به هدف خاصّی است و دلایل خاصّ خود را اقامه می‌نماید:

انگیزهٔ جبرگرایی قشری از خداپرستان

أ. این دسته کسانی هستند که دارای اعتقادات دینی و مؤمن به مجازات مرتکبین جرایم می‌باشند، امّا ضعف ایمان و شدّت فشار تمایلات نفسی آنان را به ارتکاب مستمرّ گناهان بزرگ چنان دچار نموده است که برای آنان حالت اعتیاد و

خصلت دوّمی ایجاد کرده و آنان را از پیمودن راه توبه و تلافی مافات ناتوان نموده است. از طرف دیگر ناله‌های سوزناک وجدان دینی و احساس ننگ و عار اجتماعی به شدت قلب آنان را آزار می‌دهد و برای تسکین شدّت آزارهای روحی، ناچار به عذرتراشی و توهم معذور بودن و سلب مسؤولیت دینی و اجتماعی متوسل گشته و به سفسطه‌های ماهرانه و تخیّلات شاعرانه پناه می‌برند و چون بر اثر عدم تطبیق با دین، دچار چنین بحرانی شده‌اند و نتوانسته‌اند خود را با قواعد دین تطبیق دهند، سعی می‌کنند با سفسطه و تخیلات و تأویل، قواعد دین را با خود تطبیق دهند و قضا و قدر و ارادهٔ ازلی و علم محیط خدا را دلیل مجبور بودن و معذور بودن خویش به شمار آورند و مشتریان بسیار مشتاقی می‌شوند برای خرید کالای شاعرانی که خود دچار بحرانهای روانی گشته و غالباً عوام زده و شیفته کسب شهرت و کسب محبوبیت گردیده و در جهت تخدیر هر چه بیشتر افکار آنان اشعاری را سروده‌اند که قضا و قدر و اراده ازلی و علم محیط خدا را علّت تردیدناپذیر مجبور بودن و معذور بودن مرتکبین جرایم نشان داده‌اند. این در حالی است که با کمی تعمق و ژرف‌نگری معلوم می‌شود که هیچ کدام از مطالب مذکور علّت مجبور کردن انسانها در اعمال خوب و بد آنها نمی‌باشد. مثلاً:

۱ - قضا و قدر موجب اجبار در کارها نمی‌شود

۱ - جبریها می‌گویند: «هر کاری - و از جمله گناهان انسان - مادامی که در قضای ازلی مقرّر نشده باشد و خدا آن را تقدیر نکرده باشد، به وجود آمدن آن محال است و کاری که در قضای ازلی مقرر شده باشد و خدا آن را مقدّر کرده باشد، عدم تحقق آن محال و ترک آن ناممکن و از وسع و توانایی بشر خارج است و خدا کسی را به انجام کاری که از وسع و توانایی انسان خارج باشد، مکلّف نخواهد کرد و کیفر و مجازات و توبیخ نیز به آن متعلّق نخواهد شد».

از این استدلال معلوم می‌شود که جبریها از معنی قضا و قدر و روابط آنها با یکدیگر، یک تصوّر سطحی و عامیانه‌ای داشته و توجّه نکرده‌اند که قضا بر حسب تفسیر بزرگترین حکمای اسلامی و دانشمندان کلامی عبارت است از صور واقعیتهایی که در آینده تحقق می‌یابند و چون بعضی از واقعیّتهای تحقق یافته افعال انتخابی انسانها است و به طور بدیهی اختیاری و انتخابی هستند (همان گونه که در آغاز بحث بیان نمودیم) بنابراین قضای ازلی نه تنها از انسانها سلب اختیار نمی‌کند و موجب مجبور کردن آنها

نمی‌باشد، بلکه موجب اثبات اختیار آنها در اعمال انتخابی است و به عبارت دیگر آنچه امروز هرگونه و به هر شکلی تحقق می‌یابد (که آن را قدر می‌نامند) قطعاً قضای ازلی مطابق و موافق اوست و در آغاز بحث اثبات کردیم که افعال انتخابی انسانها به طور بدیهی و فطری اختیاری هستند، در نتیجه ثابت می‌گردد که افعال انتخابی انسانها برحسب قضای ازلی اختیاری هستند.

۲ - شامل بودن ارادهٔ خدا نیز مستلزم جبر نیست

۲ - جبریها گفته‌اند کارهایی که به انسان نسبت داده می‌شوند، تا باری تعالی تحقق آنها را اراده نکرده باشد و تحت مشیّت و ارادهٔ او واقع نشده باشند تحقق آنها امکان ندارد و کارهایی که خدا آنها را اراده کرده و تحت مشیّت او واقع شده باشند، محال است تحقق نیابند. بنابراین انسان در تحقق و عدم تحقق هیچ کاری هیچ نقشی ندارد و هر کسی که خدا بخواهد به مسجد می‌رود و نماز می‌خواند و قرآن را تلاوت می‌نماید و هر کسی که خدا بخواهد به میخانه می‌رود و می نوشی می‌کند و ناسزاهایی بر زبان می‌راند.

پاسخ شبههٔ فوق این است که اوّلاً، اینکه کسانی به بهانه عمومیّت اراده و مشیّت باری‌تعالی خود را در ارتکاب جرایم مجبور و معذور به شمار آورند، نه مجهولی را کشف کرده‌اند و نه حرف تازه‌ای زده‌اند؛ زیرا قرآن‌کریم نزدیک به هزار و چهار صد سال قبل، آن بهانه تراشی را از اعراب جاهلی نقل کرده است و در این باره آنان را مشابه تکذیب کنندگان قبلی شمرده است:

﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَاللهُ ما أَشْرَكْنا وَ لا آباؤُنا وَ لا حَرَّمْنا مِنْ شَيْءٍ﴾[۱]

مشرکان (برای اعتذار از کفر و معذرت خواهی از تحریم خوراکیهای حلال) خواهند گفت (شرک ما و تحریم چیزهای حلال از طرف ما برابر مشیّت خداست) اگر خدا می‌خواست ما و پدران ما مشرک نمی‌شدیم و چیزی را (از اشیاء حلال) بر خود تحریم نمی‌کردیم».

ثانیاً، جبری‌ها - چه در قدیم و چه در جدید - بسیار سطحی با این قضیه برخورد کرده‌اند و از این واقعیّت به کلّی غافل مانده‌اند که باری تعالی دارای دو نوع اراده و مشیّت است: یکی «تکوینی» که این آیه به آن تصریح نموده است:

---

۱. انعام / ۱۴۸.

﴿إِنَّما أَمْرُهُ إِذٰا أَرٰادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1]

و دیگری ارادهٔ مشیّت «تشریعی» که از اوامر و نواهی باری تعالی مستفاد می‌گردد؛ زیرا وقتی خدا به مؤمنان می‌فرماید:

﴿وَ أَقِيمُوا الصَّلاٰةَ وَ آتُوا الزَّكٰاةَ وَ ارْكَعُوا مَعَ الرّٰاكِعِينَ﴾[2]

قطعاً نماز و زکات و رکوع مؤمنان را خواسته است و تفاوت آن دو نوع اراده در این است، که آنچه در آغاز و در مرحلهٔ امکان به اعمال بندگان متعلّق می‌گردد، ارادهٔ تشریعی است که تنها جنبه آگاه کردن و خیرخواهی را دارد نه جنبهٔ ایجاد، و آنچه بعد از قصد و تلاش و انتخاب و کسب بندگان در مرحلهٔ وقوع (بر حسب سنة الله) به اعمال بندگان متعلق می‌گردد، ارادهٔ تکوینی است.

اعمالی که اراده تشریعی به آنها متعلق می‌گردد، تحقق آنها قطعی و الزامی نیست و مشیّت انسان به عنوان جزئی از اجزای علّت، در ایجاد آنها مؤثر است و در عین اینکه می‌فرماید:

﴿يا أَيُّهَا النّٰاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾[3]

می‌فرماید: ﴿فَمَنْ شٰاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شٰاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[4]

و چون مشیّت و اراده انسان در ایجاد آنها مؤثر است، اگر کارهای خوبی باشند مورد تحسین و پاداش و اگر کارهای بدی باشند مورد توبیخ و مجازات واقع می‌شوند، ولی کارها و حالاتی که بدواً و بدون اراده و مشیّت بندگان، متعلق اراده تکوینی قرار می‌گیرند و اجباراً و الزاماً تحقق پیدا می‌کنند، توبیخ و تحسین و پاداش در برابر آنها مفهومی ندارد.

حال می‌توان گفت جبریها که می‌گویند: «چون اراده خدا متعلق به اعمال انتخابی ما است، پس در انجام دادن آن اعمال مجبور هستیم» اگر ارادهٔ تکوینی را منظور نموده‌اند، اراده تکوینی خدا اگر بدواً و قبل از وجود اراده و مشیّت انسان به اعمال انتخابی متعلق گردد، تحقق تمام اعمال الزامی و اجباری می‌گردید. آنگاه هیچ تحسین و توبیخ و پاداش و مجازاتی مفهوم و معنی نمی‌داشت و چنین پنداری خلاف بداهت آشکار بوده و با علم و عمل تمام جوامع بشری در همهٔ اعصار و روزگاران در تضاد است و چنین ادعایی شایان

---

۱. یس / ۸۲.
۲. بقره / ۴۳.
۳. بقره / ۲۱.
۴. کهف / ۲۹.

استماع هم نیست تا چه رسد به جواب دادن.

ولی اگر اراده و مشیّت تشریعی را منظور نموده‌اند، تعلق اراده و مشیّت تشریعی خدا به اعمال انتخابی، تحقق آنها را قطعی و الزامی و اجباری نخواهد کرد و بلکه اعمال انتخابی بعد از تحقق مشیّت انسان و تعلق ارادهٔ تکوینی تحقق می‌یابند. بنابراین ایمان به اینکه ارادهٔ و مشیّت خدا متعلق به اعمال انتخابی انسانها است، هیچ گونه جبری را ایجاد نمی‌کند.

علّامه تفتازانی در شرح مقاصد، به منظور حلّ مشکل تعلّق اراده خدا به وقوع و عدم وقوع اعمال بندگان گفته است: «اینکه برخی دربارهٔ نفی اختیار از انسان به این مطلب متوسل شده‌اند که باری تعالی چه وقوع کاری را اراده کرده و چه عدم آن را اراده کرده باشد، در هر دو صورت آن کار از دایرهٔ اختیار انسان خارج خواهد بود، در جواب گفته می‌شود: «**یجوزُ ان لایرید احدهما و ان یقع خلاف مراده** = جایز است که خدا هیچ کدام از وقوع و عدم وقوع آن کار را اراده نکرده باشد (و آن را به ارادهٔ بندگان حواله کرده باشد) و جایز است که خلاف مراد خدا تحقق پیدا کند (بنابر اعتقاد معتزله که برخی از کارها از جمله قبایح برخلاف مراد و درخواست خدا واقع می‌شوند)».[1] بدیهی است ارادهٔ مورد بحث تفتازانی در اینجا هم ارادهٔ تکوینی است (نظر به بخش اوّل **ان لا یرید احدهما**) و هم اراده تشریعی است (نظر به بخش دوّم و **ان یقع خلاف مراده**).

۳ - معلوم بودن تمام وقایع در ازل برای خدا، موجب جبر نمی‌شود

یکی از مهمترین دست آویزهای جبریها این است که می‌گویند: «تمام وقایع (و از جمله اعمال انسانها) در ازل، چه وجودآنها و چه عدم آنها معلوم باری‌تعالی است. حال اگر اعمال انسانها طبق همان برنامهٔ ازلی و از پیش تعیین شده تحقق می‌یابند، بدیهی است که انسان در وجود و عدم آن اعمال هیچ گونه تأثیری ندارد و اگر اعمال انسانها از آن برنامه ازلی تخلّف کنند و مشیّت و ارادهٔ بشری تغییری در آنها ایجاد نماید (نعوذ بالله) علم خدا تبدیل به جهل می‌شود و چنین چیزی محال و تناقض صریح در اعتقاد به کمال مطلق باری تعالی است. این شبهه در یکی از رباعیات منسوب به عمر خیام نیز آمده که گفته است:

---

۱. شرح مواقف، ج ۴ ص ۲۳۳.

من می خورم و آنکه چو من اهل بود می خوردن من به نزد او سهل بود
می خوردن من حق ز ازل می‌دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود

پاسخ شبههٔ فوق این است که بدون تردید علم و معلومات خدا قطعاً با هم مطابق هستند، امّا جبریها از این نکته غافل مانده‌اند که به طور کلی در مطابقهٔ علم و معلوم، اصل معلوم است و علم تابع معلوم است. همان گونه که چگونگی تصویر اسبی بر دیوار تابع چگونگی آن در خارج و در واقع است و تصاویر ذهنی ما وقتی علم به شمار می آید که مطابق با خارج و واقع باشند، در مورد مرتکبین جرایم عمدی و از جمله جرم میخوارگی نیز امر بر همین منوال است که چون افراد هواپرست در لایزال مرتکب جرایم و از جمله میخوارگی می‌شوند، خداوند متعال در ازل می‌داند که آنها مرتکب جرایم می‌شوند.

به علاوه علم موجب مکشوف بودن اشیاء است نه ایجاد آنها و آنچه موجب ایجاد اشیاء است، قدرت است نه علم. اگر آینه‌ای وجود داشته باشد که هستی نما باشد و صورت تمام اشیاء و کم و کیف آنها و اعمال و افعال انسان و غیرانسان در آن آینه تمام نما وجود داشته باشد، آیا آن آینه سبب تحقق و ایجاد وجود آن اشیاء و کم و کیف آنهاست یا وجود آن اشیاء و کم و کیف آنها در خارج سبب وجود تصاویر آنها در آن آینه است. هر چند علم باری تعالی حضوری است نه حصولی و از مقولهٔ تصاویر به شمار نمی‌رود، ولی علم اعم از حضوری یا حصولی، تنها سبب کشف اشیاء است نه سبب ایجاد آنها، و یک رباعی از نصیرالدین توسی در ردّ رباعی منسوب به عمر خیّام که قبلاً نقل کردیم اشاره به همین تحقیق کلامی دارد که سروده است:

گفتی که گنه به نزد من سهل بود این حرف نگوید آنکه او اهل بود
علم ازلی علّت عصیان کردن نزد عقلا ز غایت جهل بود

برخی از دانشمندان در پاسخ شبهه فوق که «تعلّق علم ازلی باری تعالی را سبب وجوب وجود وقایع و از جمله اعمال انسانها و جرایم آنها دانسته و مرتکبین جرایم را به کلّی تبرئه و معذور نموده است آن هم به بهانه اینکه تعلّق علم باری تعالی به عملی آن عمل را واجب الزامی می‌کند» گفته‌اند آن عمل با توجه به تعلّق علم باری تعالی واجب می‌گردد و در ذات خود امری است ممکن و غیر واجب و خلاصه هر معلومی، صرف نظر از تعلّق علم باری تعالی یک امر کاملاً ممکن است و انسانها با میل خود می‌توانند آن

ممکن را به تحقق برسانند یا به تحقق نرسانند. این است که مرحوم ملامحمد زهاوی که در ردّ رباعی منسوب به خیام گفته است:

خیّام جواب شبهه‌ات سهل بود   با صرف نظر ز علم هر معلومی

اشاره به این تحقیق کلامی است و آن دو پاسخ تحقیقی که رباعی نصیرالدین توسی و تک بیتی علّامه زهاوی بدان اشاره کرده‌اند، در شرح تجرید علّامه قوشجی با این عبارت بیان شده‌اند: «**والجواب مامرّمن ان العلم انما هو تابع للمعلوم فلا یکون علّة له و مفیداً لوجوبه و لو سلم فنقول انها ممکنة لذواتها واجبة لغیرها و هو تعلّق علم الباری تعالی بوجودها و لاتنافی بین الامکان بالذّات و الوجوب بالغیر**[1]».

یعنی «و جواب آن است که قبلاً گفته شد که علم تابع معلوم است. پس علم علّت معلوم و مفید وجوب آن نخواهد بود و اگر چنین چیزی را بپذیریم باز می‌گوییم: اعمال انسانها بر این فرض نیز ممکن ذاتی و واجب بالغیر خواهند بود و آن غیر تعلق علم باری تعالی است و در بین امکان ذاتی و وجود بالغیر منافاتی وجود ندارد».

۴ - از تخیّلات شاعرانه تنها قیاس شعری بافته می‌شود

۴ - یکی دیگر از دست آویزهای جبریها اشعار شعرای بسیار معروف و برجسته است که در دوران گذشته طبقهٔ روشنفکر و پیشتاز و باریک‌بین و حق‌شناس شمرده شده‌اند، و در حالی که اشعار آنان به عنوان اسناد و مدارک اثبات مطالب ذکر می‌شده است، در غالب آن اشعار اعتقاد به جبر و مجبور بودن انسان در کارهایش، ذکر گردیده است و امکان ندارد فرهیختگان و پیشتازان جوامع فرهنگی یک ملّت در عین اینکه آثار آنان، اسناد و مدارک اثبات مطالب شمرده می‌شود، عموماً بر امر باطلی جمع شده باشند.

جواب این شبهه نیز این است که در صحنهٔ استدلال و جدا کردن دلایل صحیح از سقیم، این گونه تعارفات برچیده می‌شود و قضاوت تنها به «منطق ارسطو» حواله می‌گردد. در منطق ارسطو نیز قیاس شعری اینگونه ارزیابی شده که گفته است: «**و امّا شعریّ یتألّف من المخیّلات، هی قضایا لا تذعن بها النفس**»: یعنی و یا قیاس شعری به شمار می‌آید که از مطالب تخیّلی ترکیب یافته باشد و مطالب تخیّلی به گونه‌ای هستند که

---

۱. شرح تجرید، ص ۳۲۰.

عقل آنها را تصدیق نخواهد کرد، امّا حالتی از تأثر را برای قلب ایجاد می‌کنند. همانگونه که گفته‌اند: «می یاقوتی است روان و عسل تلخی است تهوّع‌آور و... از سوی دیگر غالب شعرا دچار حالتی از عوام زدگی گشته و به خاطر جلب توجّه بیشتر عوام، حقایق آشکاری را نفی کرده‌اند و با دلیل ثابت کرده‌اند که دلیل، چیزی را اثبات نمی‌کند و پای استدلالیان را چوبین دانسته‌اند و مثلاً گفته‌اند:

«پای استدلالیان چوبین بود　　　پای چوبین سخت بی‌تمکین بود»

و در برابر اشعار دال بر جبر همواره اشعاری نیز سروده‌اند که به اختیار انسانها تصریح می‌کنند. به عنوان نمونه به اشعار برجسته‌ترین شاعر فارسی، یعنی مولوی در مورد جبر و اختیار توجه کنید. او در جایی گفته است:

ما همه شیریم شیران علم　　　حمله‌مان از باد باشد دم‌بدم
حمله‌مان از باد و ناپیداست باد　　　جان فدای آنچه ناپیداست باد

و همین جلال الدین رومی در جای دیگر سروده است:

اینکه گویی این کنم یا آن کنم　　　این دلیل اختیار است ای صنم
یک مثال ای دل پی فرقی بیار　　　تا بدانی جبر را از اختیار
دست کان لرزان بود از ارتعاش　　　و آنکه دستی را تو لرزانی ز جاش
هر دو جنبش آفریده حق شناس　　　لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زان پشیمانی که لرزانیدش　　　چون پشیمان نیست مرد مرتعش
مرتعش را کی پشیمان دیده‌ای　　　بر چنین جبری تو برچسبیده‌ای
زاری ما شد دلیل اختیار　　　خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست　　　وین دریغ و خجلت و آزرم چیست[1]

و در رباعیات منسوب به عمر خیام آمده است:

از آب و گلم سرشته‌ای من چه کنم؟
وین پشم و قصب تو رشته‌ای من[2] چه کنم؟
هر نیک و بدی که از من آید بوجود
تو بر سر من نوشته‌ای من چه کنم؟

---

۱. همان مأخذ قبل.
۲. تاریخ شعر و ادبیات ایران: پرفسور شبلی نعمانی، ترجمه فخر داعی گیلانی صص ۱۹۷-۲۰۲.

سازندهٔ کار مرده و زنده تویی
دارندهٔ این چرخ پراکنده تویی
من گر چه بدم صاحب این بنده تویی
کس را چه کند چو آفریننده[1] تویی
با نفس همیشه در نبردم چه کنم؟
و ز کردهٔ خویشتن به دردم چه کنم؟
گیرم که ز من در گذری ار به کرم
زین شرم که دیدی که چه کردم چه کنم؟[2]

حافظ نیز در جایی می‌گوید:

در کوی نیکنامی ما را گذر ندادند / گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را
رضا به داده بده و ز جبین گره بگشای / که بر من و تو در اختیار نگشادند

و حافظ و سعدی[3] گفته‌اند:

قضا کشتی آنجا که خواهد برد / و گر ناخدا جامه بر تن درد
سعدی

برد کشتی آنجا که خواهد خدای / و گر جامه بر تن درد ناخدای
حافظ

در صورتی که حافظ در جای دیگر گفته است:

کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در پیش
کی روی؟ ره ز که پرسی؟ چه کنی[4] چون باشی

سعدی نیز در جایی می‌گوید:

نابرده رنج گنج میسّر نمی‌شود / مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد

بنابراین دست آویز قرار دادن اشعار شعرای برجسته جهت اثبات جبر و مجبور بودن انسانها، چیزی جز گام نهادن در وادی تخیلات و توهمات واهی نیست.

ماتریالیستی و جبریگری

ب. دستهٔ دوّم از جبریها دارای معتقدات دینی نیستند، بلکه وابسته به مکاتب مادّی می‌باشند و

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. همان.
۴. همان، ص ۲۳۸.

تحت تأثیر خصلت خودخواهی، جاذبهٔ شدید جاه‌طلبی، توجیه اعتقاد ماتریالیستی و حذف وجود خدا (نعوذ بالله) از دستگاه منظم جهان هستی، سعی کرده‌اند انسانها را مقهور و محکوم طبیعت نشان دهند و تمام افعال، آثار، افکار و خط‌مشی آنها را تابع وضع خاصّ محیط مادّی و شرایط اجتماعی جلوه دهند و پیدایش تمام مسلکها، مذاهب و سیستمهای زندگی و مسائل علمی و هنری را در هر عصری، انعکاس اوضاع خاص حوایج مادّی زندگانی بشر در آن عصر بدانند و انسانها را مقهور پیش آمدها و فاقد هرگونه اختیاری در برابر پیدایش آنها نشان دهند.

عجب اینکه سعی کرده‌اند همین بی‌اختیاری انسانها را رنگ علمی بزنند و آن را نتیجهٔ یک برهان تردیدناپذیر فلسفی قلمداد نمایند و گفته‌اند: «در جهان هستی هیچ پدیده‌ای بدون علّت خاص خویش به وجود نمی‌آید و عموم حوادث و پدیده‌ها بر مبنای قوانین معین و نظام تغییرناپذیر از رابطهٔ پیوسته و زنجیروار علتها و معلولها به وجود می‌آیند و افعال انسانها نیز جزء حلقه‌های همین زنجیره است که در ایجاد آنها هیچ تأثیری ندارد؛ زیرا تا علّت فعلی به وجود نیامده باشد - انسان بخواهد یا نخواهد - آن فعل به وجود نمی‌آید و وقتی علّت فعلی به وجود آمد - باز انسان بخواهد یا نخواهد - آن فعل به وجود می‌آید. بنابراین انسانها در ایجاد اعمال و افعال خویش هیچ گونه نقشی ندارند و کاملاً مجبور و مقهور نظام قاطع و فراگیر علّت و معلول می‌باشند».

پاسخ آن سفسطهٔ توهم‌انگیز این است که جبریهای ماتریالیست در قضاوت عجولانهٔ خویش از محاسبهٔ برخی از امور در سلسلهٔ علّتها و معلولها غافل مانده و فراموش کرده‌اند که «سنجش، اراده و انتخاب ما» نیز جزو حلقه‌های علل همین سلسلهٔ متصل است و ما انسانها نیز خود یکی از عوامل مؤثر در تحوّلات جهان هستی می‌باشیم که هم از خارج متأثر می‌شویم، و به نوبهٔ خود تأثیر ارادی را در غیر خود خواهیم کرد و همان انتخاب و تصمیم به انجام دادن کاری (و از جمله باز کردن کتابی) سبب می‌گردد که از طرف مغز (مرکز فرماندهی) به سلسله اعصاب مربوط به آن کار، فرمان داده شود و دستها را برای باز کردن کتاب به حرکت درآورند و یک عمل کاملاً انتخابی و اختیاری تحقق یابد. برخلاف لغزیدن پا و سقوط کسی بر زمین که حرکت دستها و پاها به هیچ وجه انتخابی و از روی تصمیم‌گیری ارادی و صدور فرمان از مرکز فرماندهی به سلسلهٔ اعصاب نبوده است.

اگر گفته شود خود همان انتخابها و تصمیم‌گیریها معلول علتهایی از قبیل اعتقادات، شرایط محیط زندگی و جلب منفعت و دفع ضرر است و در حال وجود علّتها تحقق آن انتخابها و تصمیم‌گیریها واجب و الزامی و در حال فقدان علتها تحقق آنها غیرممکن و محال خواهد بود پس در هیچ حالی جایی برای وجود اختیار پیدا نمی‌شود؛ در پاسخ می‌گوییم «اختیار»، یعنی پذیرش خیر و انتخاب بهترین کارها[1] به وسیلهٔ یک نیروی داخل وجود یک انسان یعنی «ارادهٔ همان انسان» و آن انتخاب ممکن است ناشی از ذات اراده باشد و اراده ذاتاً متمایل به یکی از آن دو کار باشد، در شرایطی که آن دو کار از جمیع جهات با هم مساوی باشند و ممکن است آن انتخاب ذاتی نباشد و علّتی از قبیل اعتقادات، شرایط محیط و...، سبب ترجیح امری بر امر دیگری باشد، امّا باز انتخاب کننده همان ارادهٔ داخلی است؛ زیرا علتها اعم از اعتقادات، شرایط محیط و...، علّت تامّه نیستند و بعد از انتخاب و تأیید اراده به صورت علّت تامه در می‌آیند و اگر خود (و بدون تأیید اراده) علّت تامه می‌بودند تخلّف آنها از معلول محال می‌بود در صورتی که طبق مثال زیر گاهی از معلول خویش تخلّف می‌کنند. مثال: جمشید و مهشید دو نفر مسلمانند در یک محیط غیر اسلامی و روزه هستند و نزدیکیهای ظهر تشنه و گرسنه جریانی پیش می‌آید که اگر دروغ بگویند سود زیادی عاید آنها می‌شود و در این شرایط مساوی، جمشید با یک اراده و تصمیم غذایی را تناول و روزه‌اش را باطل می‌کند و با گفتن آن دورغ سودی را عاید خود می‌نماید در صورتی که مهشید در برابر فشار تشنگی و حس مال اندوزی مقاومت می‌کند و با یک اراده و تصمیم هم روزه را تکمیل می‌کند و هم صداقت خود را مصون می‌دارد. بنابراین در کلیّه اعمال و افعال غیر اجباری، «اراده» خود جزء علّت تامّه آن اعمال و افعال است یا آخرین جزء علّت تامّهٔ آنها است. پس ثبوت اختیار برای انسان یک امر قطعی و تردید ناپذیر می‌باشد.

دکتر تقی ارانی[2] یکی از تئوریسینهای حزب کمونیست ایران از این واقعیّتها به کلّی غافل مانده از آنجا که در جزوه جبر و اختیار می‌گوید: «بشر در کارهایشان عموماً مجبور

---

۱. البته بهترین کارها بر حسب میل و آرزوی شخص مختار و بر حسب شرع و عرف؛ زیرا کسی که دزدی یا ربا خواری می‌کند، دزدی یا ربا را برای خود خیر پنداشته است همان گونه کسی که به مردم کمک می‌کند، این عمل را خیر دانسته است.

۲. اصول فلسفه و روش رئالسیم: محمد حسین طباطبائی ج ۳ صص ۱۶۵-۱۶۷؛ حواشی استاد مطهّری.

هستند و علّت پیدایش عقیدهٔ اختیار از اینجا است که اغلب اوقات «تصوّر استقلال اراده را با خودِ استقلال اراده» و «تصوّر اختیار را با خودِ اختیار» اشتباه می‌کنیم. مثلاً فرض کنیم ناطقی در موقع نطق گیلاس آبی را در برابر دارد و پس از آنکه مدّتی صحبت کرد، جرعه‌ای از آب گیلاس را می‌نوشد. کسی او را مجبور به نوشیدن آب نکرده، خود او اختیاراً گیلاس را برداشته و نوشیده است، مسلّماً نزد خود احساس [1] این اختیار را نیز می‌نماید، ولی آیا این اطمینان او بر اختیار خویش، دلیل است بر اینکه او واقعاً با اختیار آب را نوشیده است؟ نه؛ زیرا هر شخص دقیقی می‌فهمد که اگر ناطق گیلاس آب را با این حرارت به سرکشیده، علّت این [2] است که گلویش خشک شده و این خشکی گلو در اثر حرف زدن اوست که سبب حدوث تغییراتی در گلوی او شده که بالأخره منجر به آشامیدن گردیده است. پس علّت این کار تغییر فیزیولوژی (جسمانی و آلی) بوده که در ناطق پیدا شده و او را مجبور به نوشیدن آب کرده است».

طبق تحقیق سابق این استدلال و نتیجه‌گیری دکتر ارانی سفطه‌ای بیش نیست؛ زیرا تغییر فیزیولوژی و خشک شدن گلو به علاوهٔ اراده سبب نوشیدن آب گردیده است نه منهای اراده؛ زیرا عوامل اعم از فیزیولوژی و...، تنها انسان را به طرف عملی تحریک می‌کنند، ولی هرگز او را مجبور نمی‌کنند. یعنی قدرت مقاومت انسان در مقابل این‌گونه عوامل همیشه محفوظ است و در همان مثال دکتر ارانی هر گاه ناطق در همان حال که دست به سوی گیلاس دراز می‌کرد، بیادش می آمد که قبلاً طبیب به او توصیه کرده که در حال التهاب و خشکی گلو نوشیدن آب برای او مضرّ است مقداری مکث می‌کرد و دست از گیلاس می‌کشید و آب را نمی آشامید. پس تحریکات غریزی که از طبایع مادّی سرچشمه می‌گیرند، علّت تامّه افعال انسان نخواهند بود و هیچ انسانی را مجبور و بی‌اختیار نخواهند کرد.

تجلّی‌گاه اراده و ظهور اختیار

ماتریالیستها با این همه ادعای علم‌گرایی در رابطه با ظهور اختیار معروفترین اصل انسان شناسی را نادیده می‌گیرند و آن این است که:

«انسان دارای شخصیت اخلاقی است و شخصیت اخلاقی انسانها وابسته به مقدار

---

۱. همان.

۲. همان.

مقاومتی است که در مقابل تحریکات غریزی (هنگامی که زیان آور باشند) از خود نشان می‌دهند و در صورت غلبه بر آن تحریکات، احساس پیروزی و در صورت مغلوب شدن، احساس شکست خوردگی می‌کنند، با این که در هر دو حال، فاعل یک شخص است و اراده یک شخص مبادرت به این عمل نموده است. حال اگر تحریکات غریزی، علّت تامه اعمال انسان می‌بودند و ارادهٔ انسان صد در صد مطیع آن تحریکات می‌بود، شخصیّت اخلاقی چه معنایی می‌داشت؟ حیوان تشنه و گرسنه هر جا به آب و علوفه برسد، بر اثر تحریک غریزه به سوی آنها می‌شتابد، می‌آشامد و می‌خورد، امّا انسان تشنه و گرسنه چنین نیست، بلکه در موارد زیادی در حالی که زیر فشار تشنگی و گرسنگی است و آب و غذایی هم دست یافته است، باز از آن آب و غذا صرف‌نظر می‌کند، چرا؟ چون روزه است، یا صاحب آنها حاضر نیست که آنها را بخرد، یا طبیب به او دستور داده که در آن چند ساعت از آشامیدن آب و تناول غذا خودداری کند.

تفاوت بین ممنوعهای ارادی و ممنوعهای طبیعی

اگر گفته شود همین اعتقادها نسبت به انسانها شبیه دیواری است در مقابل حرکت حیوانها و مانع تأثیر تحریکات غریزی آنهاست و همان‌گونه که آن دیوار حیوانها را مجبور به امساک نموده، همین عقاید نیز انسانها را مجبور به امساک نموده است، پس اختیاری برای انسانها باقی نمی‌ماند و انسان همواره در حال اجبار به سر می‌برد، در جواب می‌گوییم بر فرض صحّت این تشابه، حیوانها مادامی که بتوانند دیوار را تخریب کنند، از عمل به مقتضای تحریکات غریزی لحظه‌ای توقف نمی‌کنند، امّا انسانها در عین اینکه می‌توانند شبیه آن دیوار را از میان بردارند و به مقتضای تحریکات غریزی عمل کنند، غالباً از این اقدام خودداری می‌کنند. پس راه انتخاب همیشه برای انسان موجود است. چنان که اگر بخواهد به تحریکات غریزی جواب مثبت می‌دهد و اگر بخواهد به آنها پاسخ منفی می‌دهد و به هر منطق و فلسفه و زبان و بیانی مراجعه شود، «اختیار» غیر از این، هیچ معنی دیگری ندارد. پس انسان در اعمال اکتسابی قطعاً مختار است.

توافق اختیار با سلسله علل و معلولات

آنچه تا حال گفته شد، در حلّ مشکل «توافق اختیار با سلسله علل و معلولات» استنباط نگارنده از کتب فلسفه فیلسوفان مشرق زمین است. اینک

نظر چند نفر از فیلسوفان مغرب زمین را در حلّ همان معضل یعنی توافق اختیار با سلسلهٔ علل و معلولات به عنوان شاهد و مثال بیان می‌نماییم.

۱ - آلفرد[1] فویه[2] یکی از حکما و فیلسوفان معروف فرانسه در قرن اخیر (م - ۱۹۱۲) از شاهکارهایش در حکمت، اظهار نظری است که بنابر آن، وجوب رابطه علّت و معلول را با اختیار انسان در اعمال خود سازش می‌دهد[3] و عبارتش این است: «اعمال (به حکم آن رابطه) موجب (و چاره ناپذیر) است، امّا (به حکم وجود اراده) در راه اختیار سیر می‌کند. او معتقد بود که «تصوّر» نیرو است. یعنی معنایی که در ذهن است - چنان که بعضی گمان برده‌اند - نمایش و تصوّر حرف نیست، بلکه حقیقتی است که منشأ اثر است و مانند نیروهای[4] دیگر منتهی به فعل و عمل می‌شود.

۲ - برگسُن[5] فیلسوف معروف دیگر فرانسه[6] و عضو اکادمی فرانسه و برندهٔ جایزه نوبل[7] سال ۱۹۲۷ مشکل توافق اختیار با سلسله[8] علل و معلولات را این‌گونه حلّ کرده که قاعدهٔ ترتیب وجوب علّت و معلول، فقط در امور مادّی و کمّی جاری است و به امور کیفی و به نفس خود آگاه تعلّق نمی‌گیرند. به نظر برگسن هر حالتی از حالات نفس انسان تمام نفس است نه از اجزای جدا از نفس. مثلاً کسی بنا بر مهر پدری فرزندش را نوازش می‌کند یا از روی کین کسی را می‌زند[9]، نباید گفت آن مهر و آن کین ارادهٔ آن کس را برانگیخته است؛ زیرا آن مهر و آن کین و هر حالت دیگری از حالات نفس همان خود نفس می‌باشند نه اموری که عارض نفس شوند. پس اراده‌ای که بر نوازش یا زدن صادر شده معلول خود نفس بوده و از ذات نفس صدور یافته نه معلول معنایی که بر نفس عارض[10] شده باشد که آن معنی هم معلول معنی دیگر باشد و سلسلهٔ علل و معلولات

---

۱. سیر حکمت در اروپا: نگارش محمدعلی فروغی ج ۳ صص ۲۳۷-۲۴۰؛ اصل مطلب در ص ۲۴۵.

2. Alferd Fouillee.

۳. همان.

۴. همان.

5. Bergson.

٦. فرهنگ عمید.

۷. همان.

۸. سیر حکمت در اروپا ج ۳ صص ۳۰۵-۳۰٦.

۹. همان.

۱۰. همان.

را بکشیم و عمل را موجب و غیر اختیاری بخوانیم[۱].

نظر رجال برجسته دربارهٔ اثبات اختیار

۱ ـ ژان ژاک[۲] روسو که به مختار بودن انسان کاملاً معتقد بوده، گفته است: «بزرگترین تفاوت بین انسان و حیوان، فهم و فکر نیست، بلکه «اراده و اختیار»[۳] است».

۲ ـ ویکتور[۴] هوگو می‌گوید، عظمت دمکراسی در آن است که به هیچ وجه چیزی را از انسان انکار و ترک نکینم و در این صورت لازم است به «اختیار» انسان اعتراف کنیم و بگوییم: «انسان اختیار دارد».[۵]

۳ – سانتهلیر[۶] می‌گوید: «اختیار با این ضعف از دستگاه طبیعت با آن عظمت مهمتر است».[۷]

۴ – ارسطو مبتکر علم منطق اعلان نمود که از جمله فرق و تفاوتهای مهم انسان با حیوان[۸] «اختیار» است.

جنبهٔ تکنیکی اعمال انسان و نشان دادن نقطه اختیار

در قرنهای اخیر که روان‌شناسی به پیشرفت شایانی نایل گشته، جمعی از دانشمندان با استفاده از قواعد روان‌شناسی، جنبه‌های تکنیکی اعمال انسان را دقیقاً بررسی کرده و بر نقاط جبر و اختیار در اعمال انسانها انگشت گذاشته‌اند، امّا قبل از آغاز بحث، توضیح مختصری درباره این دو اصطلاح آنان «من، کار» ضروری به نظر می‌رسد.

أ. «من»[۹] که در زبان فارسی ضمیر متکلم وحده است، در روانشناسی و مسائل فلسفی به جای «نفس، روح، شخص» به کار برده می‌شود و آن را «ضمیر خود آگاه» می‌نامند؛ زیرا[۱۰] به همهٔ احوال آن شخص در قلمرو حس و عقل آگاه است و در مقابل آن

---

۱. همان.

۲. ماجرا و تحقق اندیشه‌ها بخش پنجم. به نقل از جبر و اختیار محمدتقی جعفری، ص ۲۰۳.

۳. همان.

۴. بینوایان ج ۱ ص ۴۲۵. به نقل از محمدتقی جعفری جبر و اختیار ص ۲۰۵.

۵. همان.

۶. جبر و اختیار محمد تقی جعفری ص ۲۰٦.

۷. همان.

۸. ر.ک: جبر و اختیار ص ۷۸.

۹. سیر حکمت در اروپا ج ۳ ص ۲٦۵.

۱۰. همان.

ضمیر دیگری نیز وجود دارد، که غالباً انسان از آن ناآگاه است و گاهی آثاری از آن بروز می‌کند و اطّلاعاتی به انسان می‌رساند که از عهده[1] حس و عقل بیرون و شبیه حالت الهام است و آن را «ضمیر ناخودآگاه» می‌نامند.

ب. «کار» که فعالیّت انسان است دارای دو حالت است:

۱ - حالت «انفعالی» مانند یکه خوردن بر اثر شنیدن صداهای رعب‌آور یا احساس درد سوزنی به صورت ناگهانی، چنین حالتی شبیه یک حالت طبیعی اشیاء و از تمام دایره‌های (آگاهی، قصد، میل، اراده و تصمیم) خارج است و «من» در ایجاد آن هیچ نقشی ندارد، و به کلّی غیر اختیاری است.

۲ - حالت «فعلی» مانند انتقال بدن یا دست و پاها از جایی به جای دیگر در حالت بی‌هوشی «من» که شبیه همان حالت انفعالی و مانند او از همهٔ دایره‌های (آگاهی، قصد، میل، اراده و تصمیم) خارج است، یا در حالت هوشیاری «من» که در این صورت واقع در دایرهٔ آگاهی «من» است و ممکن است به دایرهٔ قصد وارد نشده باشد. مانند کسی که او را به زور و کشان کشان به لب دریا بکشند تا او را غرق کنند و ممکن است به علّت انگیزه‌هایی مانند جاذبهٔ لذتها و دافعهٔ دردها و جلب منافع و دفع ضررها، در دایره قصد «من» هم واقع شده باشد، امّا به دایرهٔ میل نرسیده و به حالت تردید باقی مانده باشد؛ زیرا در برابر انگیزه‌های انجام دادن انگیزه‌های انجام ندادن آن کار بروز کرده‌اند و به عبارت دیگر، قطب اجابت و قطب امتناع در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند، و در اینجا است که تسلط و نظارت «من جهت وزن کردن انگیزه‌ها و تعیین سنگین‌ترین و وزین‌ترین آنها به کار می‌افتد. عوامل ایجاد انگیزه‌ها چهار فقره هستند: اوّل، عوامل برون ذاتی متغیر. مانند مشاهدهٔ مناظر و صحنه‌های طرب‌انگیز یا غم‌انگیز، شنیدن بحثهای مسرت بخش یا رنج‌آور، چشیدن طعمهای مطلوب یا نامطلوب. دوّم عوامل برون ذاتی ثابت. مانند اوضاع جغرافیای طبیعی، اقتصادی سیاسی و روابط اجتماعی و رسوم و عادات ملّی و مذهبی. سوّم عوامل درون ذاتی متغیر. مانند تفکرات و خیالات و تجسّمهای فکری و تخیلی و بحث و جدالهای ذهنی و بررسی نتایج آنها. چهارم عوامل درون ذاتی ثابت. مانند قوت و ضعف استعدادها، ذکاوتها و حافظه‌ها، درک و استنباطها و شدت و

---

۱. همان.

ضعف غرایز و عاطفه‌ها و قدرت و ضعف اراده‌ها و تصمیم‌گیریها و قدرت تدافع در حالتهای تردید و اضطراب.

آنگاه همان انگیزه‌های برخاسته از عوامل چهارگانه، که نسبت به انجام دادن کاری با هم متضاد می‌باشند، بعضی با قطب اجابت و بعضی با قطب امتناع و خودداری موافق هستند، با تسلط و نظارت «من» در کفّه ترازو قرار می‌گیرند، کفّه هر کدام سنگین‌تر به نظر رسید، بر حسب آن «من» از دایرهٔ قصد به دایرهٔ میل به انجام دادن آن کار وارد می‌گردد و قطب اجابت که تا کنون با قطب خودداری مساوی و پنجاه پنجاه بود، به هفتاد هشتاد درصد بالغ گشته است، و در صورت شدیدتر شدن میل و رسیدن آن به صددرصد، «من» از دایرهٔ میل به دایرهٔ اراده وارد می‌شود و در این حال اگر وسایل شروع به کار فراهم نباشد «من» در دایرهٔ اراده منتظر می‌ماند و هرگاه وسایل شروع کار فراهم گردید (مثلاً ماشین جلو او آماده و ساکش را هم آوردند) در این لحظه از دایرهٔ اراده وارد تصمیم قطعی و با باز کردن در ماشین و نشستن در آن و حرکت ماشین «کار»، یعنی مسافرت شروع می‌گردد و به سوی تحقق پیش می‌رود به شرط اینکه مقتضی تصمیم «من» باقی بماند و تغییر نکند و شرایط و ابزار کار موجود و موانع منتفی گردد. البته برای بهتر ظاهر شدن نقطهٔ اختیار در کارها توجه به این دو مطلب لازم است:

۱ - در کارهایی که برای انسان عادت شده، مانند راه رفتن، غذا خوردن، نوشتن و رانندگی افراد ماهر مراحل پنجگانهٔ فوق به صورت اتوماتیک و با آگاهیها و حالتهای بسیار سریع و احساس نشده تحقق می‌یابند و مراحل ریز و درشت آن کارها به دنبال یکدیگر سریعاً آغاز و پایان می‌یابند. مثلاً به هنگام تناول غذا یا سخن گفتن یا پیاده‌روی، آنچه احساس می‌شود یک قصد و آگاهی کلّی نسبت به کلّ اجزای آنها است نه نسبت به یکایک حرکات اندامها و اخراج یکایک حرفها.

۲ - کارهایی که هنوز عادت نشده‌اند و مراحل پنجگانه با تأنّی و تأمل و سنگین‌تر تشخیص دادن انگیزه‌ها تحقق می‌یابند، گاهی آن انگیزه امری دو بُعدی و فعلاً تلخ است، امّا نسبت به آینده به مراتب تلخ‌تر و حالا مطلوب است مانند تناول دواهای تلخ و تحمّل هزینه‌های سنگین جرّاحی از ترس مرگ، فروختن زیراندازهای ضروری برای پرداخت ویزیت اطبّاء و دوای داروخانه‌ها، رفتن به سوی زندان از بیم ضرب و جرح و قتل و... همهٔ این کارهای دو بعدی را «اضطراری» می‌نامند و کارهایی که بُعد فعلی آنها مطلوب و

دلخواه فاعل است خواه بُعد آیندهٔ آنها هم مطلوب باشد، مانند تفریحات سالم و تناول غذاهای مفید، یا آیندهٔ آنها امر نامطلوبی باشد امّا فاعل آن را نادیده بگیرد مانند تناول غذاهایی که طبیب آنها را منع کرده و تناول مشروبات الکلی و استعمال موادّ مخدّره، عموماً «غیر اضطراری» به شمار می‌آیند.

اینک که کارهای انسان را از جنبهٔ تکنیکی بررسی نمودیم و مراحل پنجگانهٔ آن را از آغاز تا پایان و شروع و تحقق آن را نشان دادیم، ببینم در میان آن مراحل آیا پدیده‌ای به نام «اختیار» مشاهده می‌گردد؟ و اگر پدیده‌ای به نام «اختیار» وجود دارد، در کجای آن مجموعه و در چه مرحله‌ای مشاهده می‌گردد؟ و چه فعلی اختیاری و چه فعلی اجباری و غیراختیاری است؟ پاسخ اهل منطق و استدلال این است که در میان آن مجموعه:

۱ - در کارهایی که در حالت انفعالی روی می‌دهند، اختیار وجود ندارد.

۲ - در کارهایی که در حالت فعلی، امّا در حال بیهوشی «من» تحقق می‌یابند، باز اختیار وجود ندارد.

۳ - درکارهایی که در حالت فعلی و در حالت هوش «من» تحقق می‌یابند، ولی من قصد انجام دادن آنها را ندارد و نیرویی از خارج بدن او را به حرکت درمی‌آورد، در این صورت نیز اختیار وجود ندارد.

۴ - در کارهایی که در حالت فعلی و هوش «من» و در حال نظارت «من» بر مجموعه‌ای از انگیزه‌های حاصل از عوامل چهارگانه بیرون ذاتی ثابت و متغیر و درون‌ذاتی ثابت و متغیر، و در حال تمایل غیرالزامی به یکی از آن انگیزه‌ها، «من» متمایل به قطب اجابت گردیده و انجام دادن آن کار را «قصد» می‌کند، از همین لحظه طلیعهٔ «اختیار» ظاهر می‌گردد و این «قصد» وقتی شدیدتر شد به «میل» مبدّل می‌گردد. این میل نیز وقتی شدیدتر شد، به «اراده» مبدّل و در صورت مهیا شدن وسایل و ابزار شروع کار، اراده به «تصمیم» مبدّل و «کار» شروع می‌شود و چنین کاری کاملاً اختیاری است؛ زیرا اساس آن تمایل «غیرالزامی» به یکی از انگیزه‌هاست، هر چند آن انگیزه همانگونه که قبلاً گفتیم، ممکن است فعلاً تلخ و نامطلوب و رنج‌آور باشد و با حالت اضطرار، آن کار را انجام دهد. مانند کسی که با دست خویش دواهای تلخی را به امید بهبودی تناول می‌کند و یا متّهمی که با پای خودش همراه مأمور جلب به زندان می‌رود مبادا در صورت تخلّف، بدِ فعلی، بدتر شود.

اتفاقاً در کارهایی که آنها را «اضطراری» می‌نامند چهرهٔ اختیار به صورت تمام رخ مشاهده می‌شود؛ زیرا منشأ آنها نه طبیعت است و نه غریزه و امری که ماورای طبیعت و غریزه باشد، همان «من» است که در بین خواستهٔ طبیعت و خواسته غریزه و خواستهٔ خودش، خواستهٔ خودش را برمی‌دارد و در غیر انسان چون «من» وجود ندارد، هرگز چنین وضعی پیش نمی‌آید، در نباتات و جانداران هرگز دست ردّ به سینهٔ طبیعت و غریزه نهاده نمی‌شود و بدون استثنا از آنها تبعیّت می‌کنند، امّا انسان دارای امری است که روان‌شناسان آن را «من» می‌نامند و به وسیلهٔ آن در مواردی دست ردّ به سینه طبیعت و غریزه می‌نهند.

بنابراین، از لحظهٔ تمایل غیرالزامی «من» به یکی از انگیزه‌ها و قصد «قطب اجابت» و انجام دادن آن کار، طلیعهٔ «اختیار» ظاهر می‌گردد و در تبدیل قصد به میل و میل به اراده و اراده به تصمیم و شروع کردن کار، در هر مرحله جلوهٔ اختیار از مرحلهٔ قبلی ظاهرتر و درخشنده‌تر می‌گردد، امّا وجود این پدیده (یعنی اختیار) و همچنین بقای آن، به هیچ وجه سبب قطعی تحقق آن کار نمی‌باشد؛ زیرا آنچه به طور قطع موجب وجود چیزی می‌شود، «علّت تامّهٔ» آن چیز است و «اختیار»، جزئی از علّت تامّه کارها و خود آن، علّت ناقصه است و مسؤولیتهای فاعل اعمال غیراجباری و تحسینها و توبیخهایش به سبب دارا بودن همان جزء از علّت تامه می‌باشد که تا آن حدّ در ایجاد اعمال غیراجباری تأثیر دارد که بدون تحقق آن جزء از علّت (یعنی اختیار) تحقق آن اعمال محال است.

آخرین تلاش جبریهای مادّی در اثبات جبر

بعد از ارائه برهان حسّی بر وجود اختیار و نشان دادن مظاهر جلوه‌های محسوس آن، باز جبریّون مادّی در وجود «اختیار» ابراز تردید نموده و به عنوان نقد بر برهان مذکور گفته‌اند: «از نخستین جلوه‌های اختیار «میل و اراده» است و میل و اراده نیز از این راه تحقق یافته‌اند که تحت تسلط و نظارت من، یکی از انگیزه‌ها بر دیگری «ترجیح» یافته آنگاه میل و اراده نسبت به قطب اجابت آن کار، تحقق پیدا کرده‌اند. بدیهی است که همان «ترجیح» نیز پدیده است و هر پدیده‌ای حتماً به سبب علّتی به وجود می‌آید. پس آن ترجیح نیز معلول علّتی است و علّت امری است الزام‌آور و با اختیار که نباید الزامی در آن وجود داشته باشد، کاملاً در تضاد می‌باشد و خلاصه «همان میل و اراده که از مظاهر و جلوه‌های اختیار فرض شده بودند، چون معلول

«ترجیح و ترجیح هم معلول علّتی است» پس همان میل و اراده از مظاهر الزام و اجبار می‌باشند.

فولکیه[1] از دانشمندان معتقد به «اختیار» در پاسخ آن شبهه گفته است: «هرگز نباید چنین تصوّر کرد که «کار اختیاری» کودتایی است علیه نظام علّت و معلول؛ زیرا کارهای اختیاری نیز عموماً مشمول قوانین نظام علّت و معلول است. آنگاه از فیلسوف معروف هفدینک نقل می‌کند که: «درست است ترجیح نیز خود پدیده‌ای است و ترجیح «من» که یکی از دو طرف را ترجیح می‌دهد، قطعاً بدون علّت امکان‌پذیر نیست، امّا هرگز نباید از این نکتهٔ دقیق غافل بمانیم که علّت در فیزیک با علّت در موجودات روانی و درونی و نفسانی فرق می‌کند، و علّت آن «ترجیح» مانند یک علّت تامّهٔ در فیزیک، آن اندازه الزام آور نیست که یک طرف امری را به طور صددرصد ایجاب و نظارت و تسلّط «من» را به کلّی ساقط نماید؛ زیرا اگر چنین می‌بود می‌بایست راه دوّم و طرف دیگر آن امر به کلّی مسدود شده باشد، در صورتی که دلایل سه گانهٔ زیر شاهد هستند بر اینکه در همان هنگام که «من» راه اوّل را انتخاب کرده، راه دوّم نیز باز بوده است:

اوّل: اگر در هنگام انتخاب راه اوّل راه دوّم به کلّی بسته و امکان ورود به آن راه به کلّی منتفی بوده است، به چه علّت پس از متوجه شدن به تقصیر و کوتاهی در انتخاب راه اوّل، انسان همواره اظهار ندامت و پشیمانی نموده و خود را ملامت می‌کند. بدیهی است ملامت و پشیمانی در باره راه اوّل تنها هنگامی معنی دارد که به هنگام شروع کردن به آن کار، راه دوّم نیز باز بوده باشد.

دوّم اینکه توقف «من» ولو برای لحظات محدودی، بر سر دو راهی و سپس انتخاب نمودن یکی از آن دو راه (انجام دادن و انجام ندادن) لازم است مورد تحلیل قرار گیرد که آیا هنگامی که «من» در بارهٔ عامل ترجیح یکی از این دو راه فکر می‌کند، آن عامل می‌تواند به طور صددرصد او را به آن راه وادار کند؟ البته نه؛ زیرا اگر چنین می‌بود دربارهٔ عامل ترجیح راه دیگری فکر نمی‌کرد و اینکه «من» در حال تردید گاهی عامل ترجیح راه اوّل و گاهی عامل ترجیح راه دوّم را مورد رسیدگی قرار می‌دهد، نمایانگر این واقعیّت است که هیچ کدام از آن دو عامل ترجیح، ضرورت و الزامی بودن خود را بر «من» تحمیل

1. Faulkie.

نکرده است.

پس «من» و به تعبیرهای دیگر «عقل، روح، نفس» در حال تردید، رنگ هیچ کدام از آن دو عامل را بر خود نبسته است و درست به یک تماشاچی می‌ماند که حسن و قبح موضوع مورد تماشا را بررسی می‌کند و در غالب موارد عاملی که برای ترجیح یکی از این دو راه پیدا می‌شود (مانند علّت فیزیکی) صددرصد آن راه را ایجاب نمی‌کند؛ زیرا در فعالیّتهای درونی گاهی مطلوب بودن کاری هفتاد هشتاد درصد است و سی درصد یا بیست درصد آن نامطلوب است. با این حال آن کار شروع می‌شود، حالا برای پر شدن جای آن سی درصد و بیست درصد و تحقق علّت تامه -که لازمهٔ تحقق هر چیزی است- چه امری وجود دارد؟ نه «فولکیه» نه «هفدینگ» به آن اشاره نکرده‌اند.

به اعتقاد نگارنده، پر کنندهٔ این خلأ سی درصد و بیست درصد و تحقق علّت تامه، ویژگی ذاتی خود «اراده» است که ترجیح دادن طرفی بر طرف دیگر از ویژگیهای ذات اراده است خواه ابزار ترجیح را صددرصد یا هشتاد درصد و هفتاد درصد در دست داشته باشد، یا اساساً هیچ ابزاری برای ترجیح نیافته باشد. مانند انتخاب یکی از دو طرف که از هر حیث و از هر جهت با هم مساوی باشند. تفتازانی به ترجیح ذاتی اراده در شرایط مساوی بودن دو طرف امری، این گونه تصریح نموده است: «شخصی که دارای اختیار است یکی از دو امر متساوی را به ذات خود بر دیگری ترجیح می‌دهد در شرایطی که هیچ وسیله و ابزاری برای ترجیح پیدا نکرده باشد، مانند کسی که در حال فرار از درنده‌ای بر سر دو راهی می‌رسد که از هر حیث مساوی هستند و اراده با ویژگی ذاتی یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد و مانند کسی که شدیداً گرسنه است و دو قرص نان را جلو او می‌گذارند که از هر حیث مساوی هستند و ارادهٔ آن فرد گرسنه ذاتاً یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد»[1] و بدیهی است اگر خودِ ذات اراده، ترجیح دهنده نمی‌بود، لازم بود در شرایط مساوی آن دو امر توقف محض حاصل گردد و شخص فراری سر دو راهی بایستد و شخص گرسنه در حالی که به قرصهای نان خیره شده است، دست به سوی آنها دراز نکند.

دلیل سوّم این است که در غالب کارها، هر لحظه که از فعالیّت درونی ما می‌گذرد،

---

۱. تفتازانی، تهذیب ص ۹۳.

لحظهٔ دوّم از فعالیّت برای ما به طور صددرصد خود را تحمیل نمی‌کند. یعنی پیش از آنکه لحظهٔ دوّم برسد، ما می‌بینیم با امکان منتفی ساختن فعالیّت در آن لحظه، به فعالیّت ادامه می‌دهیم. به همین جهت گاهی مسافرتی را در مسافت صد کیلومتری، بعد از پیمودن چهل کیلومتر قطع می‌کنیم و به جای پیشروی در آن کار به عقب برمی‌گردیم و بلکه در تمام لحظات انجام دادن کاری، تحت تسلّط و نظارت من، همواره پیش از آنکه لحظهٔ دوّم برسد، منتفی شدن فعالیّت در آن لحظه کاملاً ممکن است. بنابراین مجموع اجزای آن کار، با ریزش تدریجی ارادهٔ «من» در حال قابلیّت گسیخته شدن سلسلهٔ اجزای کار، تحقق می‌یابد.

خلاصه با توجّه به سه اصل مسلم و محقق زیر:

۱ - نظارت و تسلط «من» بر دو قطب (اجابت و عدم اجابت).

۲ - تمام عوامل و انگیزه‌هایی که انسان را به کاری وادار می‌کند، انگیزه بودن آنها برای انسان همیشه به طور صددرصد نمی‌باشد (گاهی هشتاد یا هفتاد درصد می‌باشد).

۳ - ریزش تدریجی اراده و قابلیّت گسیخته شدن سلسله اجزاء هر کاری با یکی از عوامل درونی یا بیرونی.

پدیدهٔ اختیار، یک پدیدهٔ انکارناپذیر و قطعی و از راه تجربهٔ علمی ظاهر می‌گردد.

برخی از جبریهای مادّی که توان نقض برهان حسی و تجربی فوق را در خود ندیده‌اند، ناچار به معارضهٔ آن پرداخته‌اند و سیستماتیک و هماهنگ بودن تمام نمودها و

سیستماتیک بودن جهان منافی اختیار نیست

عوامل ایجاد پدیده‌های جهان را منافی با پدیدهٔ «اختیار» دانسته‌اند و گفته‌اند: چون در دستگاه پیدایش هستی، تمام حقایق و نمودها با هم پیوستگی دارند و هر کاری که از انسان سر می‌زند (خواه کارهایی که به ظاهر اختیاری هستند و خواه کارهای دیگر) همهٔ آنها مربوط به یک عدّه نمودها و عوامل پیوسته و پیشینه‌ای هستند که بدون تحقق علّت و عاملش محال است تحقق پذیرد و بعد از تحقق علّت و عاملش محال است تحقق نپذیرد. بنابراین در تحقق هیچ کاری از کارهای انسان، جایی برای پدیدهٔ «اختیار» وجود ندارد.

پاسخ معارضهٔ فوق این است که جبریهای مادّی، آگاهانه یا ناآگاهانه فراموش کرده‌اند که نیروی ارادهٔ انسان که تجلیگاه پدیدهٔ اختیار است، خودش یکی از نیروهایی

است که با استفاده از نیروهای دیگر و هماهنگ با قوانین جهان هستی آثار مهم خود را بروز داده است. مانند بنای آن همه ساختمانها و تأسیس آن همه کارخانه‌ها و ساختن آن همه ماشینها در فضا و در زمین و دریاها و آن همه صنایع و اختراعات محیّرالعقول، که بعد از پیدایش انسان بر روی زمین به وجود آمده‌اند! مخصوصاً انجام دادن آن کارها نه بر یک شکل و صورت ثابت و لایتغیّر مانند خانه‌سازی زنبور عسل و مورچه‌ها و لانه‌سازی جانداران دیگر، بلکه همواره در حال تغییر و حرکت به سوی تکامل بیشتر و تفاوت ذوق و سلیقهٔ هر قومی با قوم دیگر و بلکه هر فردی با فرد دیگر کارها تحقق می‌یابند و همان نیروی ارادهٔ انسان که جبریهای مادّی آن را فراموش کرده‌اند، جزئی از اجزاء علّت تامّه کارهای غیراجباری است که تنها در صورت فراموش کردن این واقعیّت است که مشکل نامطلوب «جبر» به وجود می‌آید.

معروف است یکی از خانهای بزرگ، به مردی فرمان داد که ده اسب او را به یکی از املاکش ببرد. آن مرد سوار بر یکی از اسبها و بقیّه را با افسار به یکدیگر بسته و همه را به دنبال خود یدک می‌کشید. بعد از آنکه چند ساعت راه رفته بود نگران شد که مبادا یکی از آنها را گم کرده باشد وقتی آنها را شمرد و دید فقط نه اسب هستند، از نهایت رعب و هراس از اسبش پیاده شد و با حالتی از شدت نگرانی آنها را شمرد دید شکر خدا ده اسب تمام هستند. با خوشحالی سوار اسب شد و مدتی راه رفت و باز وسوسه و نگرانی او را فرا گرفت و بار دیگر اسب‌ها را شمرد دید متأسفانه فقط نه اسب هستند، بار دیگر در نهایت ترس و خوف خان از اسبش پیاده شد و آنها را شمرد دید شکر خدا ده اسب تمام هستند و عابری که از دور آن جریان را مشاهده کرده بود وقتی به او رسید، از او سؤال کرد علّت این همه پیاده شدن و سوار شدن و مکث و توقف تو چه بود؟ در جواب گفت راستی شمارهٔ این اسبها برای من یک حالت عجیبی پیدا کرده است در یک لحظه آنها را می‌شمارم نه رأس هستند بعد از پیاده شدن می‌بینم که ده رأس هستند. آن عابر به نقطهٔ اشتباه او پی برد و گفت: «عزیز من اسبها ده هستند، ولی وقتی سوار بر یکی از آنها می‌شوی، فراموش می‌کنی که آن را نیز به حساب بیاوری».

همچنین جبریهای مادّی فراموش کرده‌اند که دانشمندانی که به سیستماتیک [1] بودن

---

۱. بیشتر از تمام صاحب نظران مذکور نظر کانت (م - ۱۸۰۴) درباره مختار بودن انسان قابل توجّه است؛ ⇦

جهان هستی اعتقاد داشته‌اند، به وجود «اختیار» هم معتقد بوده‌اند مانند «موریس میترلینگ»، «انیشتین» و...، مثلاً انیشتین که تا آخرین لحظه زندگی همواره از سیستماتیک بودن جهان هستی دفاع می‌کرد، به حدّی به «اختیار» انسان معتقد بود که زندگی انسان را بدون اختیار بازی به شمار می‌آورد و همواره اعلام می‌نمود که: «من نمی‌توانم تصوّر کنم که خدا جهان را به بازی گرفته است». موریس میترلینگ انسان فاقد اختیار را[1] موجود بدبخت و سعادت انسان را بسته به اختیار دانسته است.

دلایل آشکار روان‌شناختی بر تحقق «اختیار»

دلایل آشکار روان‌شناختی بر تحقق اختیار عبارتند از:

۱ - وجود ندامت و پشیمانی که یکی از پدیده‌های روانی است و این حالت همیشه بعد از محروم شدن از نفعی یا تحمّل ضرری بوجود می‌آید، امّا به شرط آگاهی و عدم اجبار و نظارت «من» و کوتاهی در ایجاد مقتضی و شرایط و رفع موانع و با عبارتهای: «کاش چنان عمل می‌کردم و کاش بیشتر دقّت می‌نمودم و کاش ...» از آن تعبیر می‌شود و این حالت روانی که برای اکثریت قریب به

⇨ زیرا معروف است که همان‌گونه که «کپرنیک» هیأت بطلمیوس را به‌کلّی وارونه کرد (ساکن را متحرک و متحرک را ساکن نشان داد) و همهٔ مشکلات را حل نمود، کانت نیز انقلاب عظیمی را در فلسفه افلاطون و ارسطو ایجاد نمود - اصل را سایه و تابع و سایه و تابع را اصل نشان داد - و مشکلات وارد را حلّ نموده است و همین فیلسوف انقلابی (البته در فضای عقاید فلسفی)

به نقل از سیر حکمت در اروپا ص ۲۷۴ و ۲۷۵ درباره مختار بودن انسان می‌گوید: «هر کس درست تأمل نماید درمی‌یابد که مکلّف است و بر ادای تکلیف توانا می‌باشد و اگر توانا نبود، خود را مکلّف نمی‌دید و مجبور بودن خود را درمی‌یافت و بسا می‌شود که انسان درباره امری از عقل پیروی می‌کند که آن امر با تمایل طبع منافی است. پس اگر انسان مختار نمی‌بود، نمی‌توانست از عقل پیروی کند. آنگاه «کانت» در جهت تبیین این مطلب که مختار بودن انسان با قاعده «علّت و معلول» هیچ منافاتی ندارد، می‌گوید: «در هر انسانی طبعی هست و عقلی: از حیث طبع مربوط به عالم طبیعت است و اعمالی که از آن ناشی می‌شود زمانی است و عوارض و حادثات و تابع قاعدهٔ ترتب معلول از علّت می‌باشد و خواهی نخواهی مجری می‌شود و اگر انسان تنها همین جنبه را می‌داشت، اراده و اعمالش عموماً موجب و اجباری می‌بودند و هیچ اختیاری در کار نمی‌بود، ولیکن انسان از جهت عقل مربوط به عالم معقولات است و آن عالم زمانی نیست و برتر از عوارض و حادثات است و عقل یکسره مستقل و آزاد و مختار است، قانون و قاعده دارد، امّا قانون او ناشی از وجود او و در واقع ساخته اوست و دیگری بر او قانونی تحمیل نمی‌کند. سیر حکمت در اروپا صص ۲۷۴-۲۷۵».

۱. همان.

اتفاق تمام افراد انسانی تحقق پیدا کرده است، گویای این است که «برای کنندهٔ آن کار ممکن بود، آن کار را به صورت دیگر هم انجام دهد» و اختیار جز این، هیچ معنی دیگری ندارد.

دانشمند معروف غربی پُل فولکیه[1] در کتاب خلاصهٔ فلسفه، پدیده ندامت و پشیمانی را دلیل قاطع و آشکار وجود اختیار به شمار آورده است. همانگونه که دانشمند شرقی جلال الدین رومی نیز قبلاً درکتابش مثنوی همراه چند دلیل دیگر به دلالت قاطع و آشکار ندامت و پشیمانی بر وجود اختیار تصریح نموده و گفته است:

دست کان لرزان بود از ارتعاش	و آنکه دستی را تو لرزانی ز جاش
هر دو جنبش آفریدهٔ حق شناس	لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زان پشیمانی که لرزانیدیش	چون پشیمان نیست مرد مرتعش
مرتعش را کی پشیمان دیده‌ای؟	بر چنین جبری تو برچسبیده‌ای

* * *

بوسوئه[2] نیز گفته است آن امواج غمها که پس از ارتکاب خطا و اشتباه بر دل ما سایه می‌افکند و آرزوی جبران آن خطا و اشتباه را داریم نام دیگرش پشیمانی است که برای همهٔ ما پیش می‌آید و گویای وجود اختیار برای ما می‌باشد.

۲ - یکی از دلایل قاطع و آشکار دیگر بر وجود اختیار، واگذاری مسؤولیّتها به بعضی و متعهد شدن انجام دادن آنها و بازجویی و مجازات متخلّفین از انجام دادن آن مسؤولیّتها است؛ زیرا سپردن مسؤولیّتها تنها واگذاری کاری به کسی نیست. یعنی درست شبیه واگذاری بریدن جسمی با تیغی که ممکن است توان بریدن آن را داشته باشد یا نداشته باشد، بلکه واگذاری کاری است به کسی که در حالت توانایی و وجود شرایط و عدم موانع آیا آن کار را انجام می‌دهد یا انجام نمی‌دهد و در این صورت مورد بازجویی واقع می‌شود که چرا انجام نداده‌ای؟ در حالی که می‌توانستی انجام بدهی و «اختیار» جز این، هیچ معنی دیگری ندارد و چنین انسانی بسیار تفاوت دارد با ماشینی که راننده حرکت را به او واگذار کرده و وقتی از حرکت باز می‌ایستد فوراً پیاده می‌شود و کاپوتش را برمی‌دارد و به اجزای داخلی آن نگاه می‌کند تا ببیند برای چه نمی‌تواند حرکت کند؟ نه

---

1. Paul Faulkie.

2. Bossuet.

اینکه بداند با وجود اینکه می‌تواند حرکت کند چرا حرکت نمی‌کند.

بنابراین فرود آوردن چکش آهنگران بر چاقویی که نمی‌برد با فرود آوردن ضربتهای شلاق بر پشت یک نفر اهل بهتان و افترا که اتهام زنا را به دروغ به انسان عفیفی زده است، بسیار بسیار فرق دارند. فرود آوردن چکش بر چاقو برای این است که توانی در آن ابزار وجود نداشته و برای ایجاد آن توان آن چکش بر سر او فرود آمده است، امّا فرود آمدن شلاق بر پشت افترا کننده برای این است که او با وجود اینکه توان دوری از این افترا را داشته، چرا از آن دوری نکرده و چرا مرتکب آن شده است؟

۳ - یکی دیگر از دلایل قاطع و آشکار اختیار نوع انسان، احساس ننگ و عار در برخی از کارهاست. افرادی که کارهای زشتی را انجام می‌دهند (مانند سرقت، فریب دادن، دو چهره بودن، خلاف تعهّدات رفتار نمودن و یا اعمال منافی عفّت) وقتی فهمیدند که مردم از این معایب آگاه شده‌اند، آثار و عوارض و حالتی که آن را «شرمندگی» می‌نامند مانند سرافکندگی و تغییر رنگ چهره و صدا و حرکات و همچنین دست پاچگی و سکوت یا تناقض گویی از آنها ظاهر می‌گردد، مخصوصاً هنگامی که بزرگترها با گفتن «خجالت نمی‌کشی یا شرمت باد!!» بروز آن حالت و عوارض را از آنها انتظار دارند.

از طرف دیگر به طور قطع و یقین می‌دانیم که در هیچ حیوان و جانداری غیر از انسان چنین آثار و عوارضی مشاهده نشده و آثار شرم و خجالتی را نشان نداده‌اند، و انسانها هم تنها در شرایطی دچار حالت خجلت می‌شوند، که نقصی را از خود نشان داده و فاقد اعتباری شده‌اند، که می‌توانستند از وجود آن نقص جلوگیری کنند و جلوگیری نکرده‌اند و می‌توانستند آن اعتبار را از دست ندهند و از دست داده‌اند و اختیار جز این، هیچ معنی دیگری ندارد.

نقصهای خلقتی و کسر اعتبارات ناشی از زیانهای مالی و بلاهای آسمانی، هرگز موجب پیدایش حالت خجلت و عوارض آن در هیچ کسی نخواهد بود و اگر کسی در چنان شرایطی خجلت را برای کسی لازم شمارد بگوید: «خجالت نمی‌کشی چشمت کم بینا و پایت لنگ است و تگرگ محصول باغ و بستانت را نابود کرده است» برخلاف عقل و منطق و عرف همهٔ ملتها سخن گفته است و طرف حق دارد به او بگوید: «تو خجالت بکش از ارتکاب یک جنایت ادبی که کلمهٔ خجالت را در مواردی به کار برده‌ای که ابداً

جای خجالت نیستند.»

۴ - یکی دیگر از دلایل بارز وجود اختیار در انسانها، وجود «اخلاق» در آنها است. منظور از اخلاق این است که انسانها غالباً به خاطر آسایش دیگران رنجها و مشقتهایی را تحمل می‌نمایند و به خاطر منافع دیگران از منفعت خود می‌گذرند، و به خاطر متلذذ کردن و مسرور نمودن دیگران تلخیهایی را می چشند وگاهی به خاطر رهایی یک ملّت از زیر یوغ ستم و آزار از زندگی و از جان خویش دست برمی‌دارند. این است «اخلاق» که تمام فلاسفه و دانشمندان به وجود آن اعتراف دارند و تنها امثال «توماس مویر»[1] و «ماکیاول»[2] تحقق اخلاق را اساساً غیرممکن می‌دانند و در نهایت بدبینی می‌گویند «افرادی که به اخلاق تظاهر می‌کنند، جهت سودجویی وکسب اعتبار یا ریاکاری یا ناشی از ضعف نفس است» و فراموش کرده‌اند که امثال «معین بودایی، ژاندارک، گاندی، ماندلا و...» علاوه بر اینکه در بالاترین درجه قدرت نفس قرار گرفته‌اند، هیچ کدام ریاکار و سودجو و جویای اعتبار نبوده‌اند و از این گونه مسایل فرسنگها دور بوده‌اند.

بدیهی است دارندگان اخلاق - به آن معنی که گفتیم - در حالی که می‌توانند «خودگرا یا نوع‌گرا باشند» برخلاف مقتضای طبیعت، خودگرایی و خودمحوری را کنار گذاشته و نوع‌گرایی را انتخاب می‌کنند و به عبارت دیگر در حالی که می‌توانند «به جاذبه‌های مادّی یا جاذبه‌های معنوی پاسخ مثبت یا منفی بدهند»، به جاذبهٔ معنوی - برخلاف طبیعت مادّی - پاسخ مثبت و به جاذبهٔ مادّی پاسخ منفی می‌دهند و آیا «اختیار» جز این هیچ معنی دیگری دارد؟

---

1. Thomos Moier.　　2. Machiavel.

فصل دوازدهم

مکتب معتزله و مکتب اشاعره، در مقابل مکتب جبریّه

ب :گروه دوّم معتزلیها هستند که به علّت علم‌زدگی و غرور جذب جوانان، در برابر تفریط جبریگری، به افراط خلّاقیّت انسان، گرویده‌اند و بعد از ردّ اعتقاد جبریهایی که می‌پندارند انسان در اعمالی که به او نسبت داده می‌شود، مانند برگ درختان است و دارای هیچ اراده و اختیاری نیست، مدّعی شده‌اند که انسان ایجاد کننده و خالق اعمال خود می‌باشد و برای اثبات ادعای خویش به دلایل عقلی و سمعی متوسل شده‌اند.

أ. دلایل عقلی آنها به قرار زیر است:

۱ - هر کسی، در بین حرکات اضطراری [۱] مانند لرزیدن و ارتعاش، افتادن از بام و حرکات غیراضطراری مانند راه رفتن و غذا خوردن و بالا رفتن از کوه، فرق می‌گذارد و فرق بین این حرکتها چیزی جز این نیست که حرکات غیراضطراری با قدرت و ارادهٔ انسان ایجاد می‌گردد و حرکات اضطراری با قدرت و ارادهٔ خدا ایجاد می‌گردد.

۲ - هر کسی تشکر و سپاس از کسی راکه با او نیکی کرده [۲] و نفرت از کسی که با او بدی کرده است، می‌پسندد و اگر آن شخص ایجاد کنندهٔ آن نیکی و آن بدی نمی‌بود. تشکر و سپاس و ابراز نفرت از او کار عاقلانه‌ای نمی‌بود، به همین جهت کسی که سنگی را بیندازد و دست کسی را زخمی کند، فقط سنگ‌انداز پشیمان است و مجازات می‌گردد

---

۱. شرح مقاصد علّامه تفتازانی ج ۴ ص ۲۴۵؛ شرح مواقف سید شریف جرجانی ج ۸ ص ۱۵۲؛ تقریب المرام شیخ عبدالقادر ج ۲ ص ۱۷۸.

۲. همان.

نه دیگری.

۳ - ما در عین اینکه راه رفتن و از[1] جا برخاستن را برای افراد سالم یک امر عادی می‌دانیم، آن اعمال را برای افراد زمین‌گیر و بی‌پا ممکن نمی‌دانیم و این تفاوت ناشی از این است که افراد سالم با قدرت و ارادهٔ خویش ایجاد کنندهٔ آن اعمال هستند.

۴ - هر کسی به طور بدیهی می‌داند که بر تکان دادن سنگی قادر است و بر تکان دادن کوهی ناتوان و عاجز است و این تفاوت، ناشی از موازنهٔ قدرتها و عملها است و حتی الاغ[2] نیز به. هنگام عبور دادنش از جویی بزرگ هر جا فاصله کمتر و آسانتر قابل عبور[3] باشد، از آنجا عبور می‌کند، و هر چه او را جلو ببرند و بزنند از نقطه‌ای که فاصله‌ای زیادی داشته باشد و قدرت عبور از آن را در خود نبیند، به هیچ وجه عبور[4] نمی‌کند. پس موازنهٔ قدرتها با عملها و اقدام به عملها در صورت توازن قدرتها نشانهٔ این است که اعمال انسان اثر قدرت انسان و انسان خالق آنها است.

۵ - شخص خردمندی که انجام دادن[5] کاری را از کسی می‌خواهد، به طور بدیهی می‌داند که آن کس خودش آن کار را ایجاد می‌کند. به همین جهت با حالتی از التماس ایجاد آن کار را از او می‌خواهد و همچنین عملی را که برای او نامطلوب است کننده را از آن نهی می‌کند و اگر دیگری ایجاد کنندهٔ آن کارها باشد، نهی یا التماس از آن کس معنی و مفهومی نخواهد[6] داشت.

۶ - اگر انسانها ایجاد کنندهٔ کارهای خود نمی‌بودند[7]، مدح بعضی بر کار خوب و مذمت برخی بر کار بد و فرستادن پیامبران و کتب آسمانی و امر و نهی و پاداش و کیفر و وعدها و وعیدها هیچ معنا و مفهومی نمی‌داشت. همچنین فرق بین کفر و ایمان و نیکی کردن و آزار رسانیدن و عمل پرهیزگاران و عمل بزهکاران نمی‌بود؛ زیرا همهٔ آنها بدون تفاوت مخلوق خدا می‌بود و از افعال خدا به شمار[8] می‌آمدند.

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. شرح مقاصد ج ۴ صص ۲۴۹-۲۵۰.
۴. همان.
۵. تقریب المرام شیخ مهاجر ج ۲ صص ۱۷۸-۱۷۹؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۲۵۰، ۲۵۲ و ۲۵۴.
۶. همان.
۷. همان.
۸. همان.

معتزلیها کسب را خالقیت پنداشته‌اند

پاسخ دلایل ششگانه این است که هیچ کدام از آنها بر خالقیت و آفریدگاری[۱] انسان دلالت نمی‌کنند، بلکه دلالت آنها تنها بر این است که ارادهٔ انسان جزئی از اجزای علّت تامّهٔ تحقق آن افعال است و همین اندازه تأثیر ارادهٔ انسان در آن افعال در عین اینکه جبر[۲] را باطل می‌کند و کارهای اضطراری و غیر اضطراری را از هم جدا می‌نماید و زمینهٔ صحت امر و نهی و مدح و ذم بر کارهای نیک و بد است و همچنین زمینهٔ ارسال پیامبران و فرو فرستادن کتب خدا و وجود[۳] تکلیف و ثواب و عقاب در مقابل اعمال مشروع و نامشروع را به وجود می‌آورد، از درجهٔ خالقیت بسیار پایین‌تر و از مرحله آفریدگاری بسیار بعید است؛ زیرا خالقیت به معنی ایجاد علّت تامّه اشیاء - اعم از وجود مقتضیات و انتفای موانع و وجود شرایط - است، که ارادهٔ انسان در کارهای غیراضطراری جزئی از اجزاء مقتضیات آنها است. بنابراین در تحقق آن کارها انسان بی‌نقش نیست (پس جبر باطل است) و فقط به صورت جزئی از اجزاء علّت تامه نقش دارد (پس خالق بودن انسان هم باطل است) و نقش انسان (امر بین امرین[۴]) و امری در وسط بین جبر و خالق بودن که اعتقاد اشاعره است.[۵]

شبهه‌های دیگر معتزلیها بر خالق بودن انسان

معتزلیها علاوه بر شبهه‌های سابق شبهه‌های دیگری نیز بر خالق بودن انسان اقامه نموده‌اند، از جمله گفته‌اند:

۱ - اندازهٔ بسیاری از اعمال[۶] بندگان زشت و نامطلوب هستند. مانند ستم و شرک و فسق و فجور و فحشاء و نسبتهای ناروا (نعوذ بالله) به خدا، مانند نسبت دادن ولد به خدا و خداوند متعال که بی‌نهایت حکیم و دارای حکمت بی‌نهایت است. چنین چیزهای زشت و نامطلوبی را خلق نمی‌کند و انسانها خالق آنها هستند.

---

۱. تقریب المرام، شیخ عبدالقادر ج ۲ صص ۱۷۸-۱۷۹؛ شرح مواقف سید شریف ج ۸ ص ۱۵۴.

۲. همان. ۳. همان.

۴. تقریب المرام شیخ مهاجر ج ۲ ص ۱۸۴؛ سیر حکمت در اروپا در ج ۳ ص ۲۴۵ از فیلسوف (الفرد فویل Alferd Fouillee) نقل کرده است که انسان نه مختار مطلق است نه یکسره مجبور است و امر میان این دو می‌باشد (امر بین الامرین). ۵. همان.

۶. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۲۵۵.

پاسخ این شبهه این است که آنچه قبیح و ناروا است متصف بودن به آن صفات و اعمال است نه خلق آنها بر حسب اراده و خواست انسان که سنّت خدا جاری بر این است که هرگاه بندگان قصد و اراده و خواست خود را متوجه عمل قبیحی نمودند، خدا آن عمل قبیح را برای آنها می‌آفریند. همان گونه که سنّت خدا جاری بر این است که اگر آتش[۱] به مواد قابل سوختن اصابت نمود، حریق را در آن مواد می‌آفریند.

۲ - بدیهی است عمل هر انسانی از حیث لزوم تحقق و عدم تحقق تابع وجود و عدم قصد و اراده و انگیزه همان انسان است و اگر اعمال انسانها با ایجاد باری تعالی می‌بودند، به هیچ وجه متوقف بر ارادهٔ انسانها نمی‌بودند و چون متوقف[۲] بر اراده انسانها هستند، پس مخلوق انسانها می‌باشند نه مخلوق خدا و البته این دلیل نیز مردود است؛ زیرا مقارنهٔ انگیزه و قصد با تحقق اعمال، به صورت سبب و علّت تامه نمی‌باشد؛ زیرا در موارد زیادی قصد و انگیزهٔ عملی وجود دارند و عمل تحقق نمی‌کند، بلکه به صورت جزء علّت تامه مطرح می‌باشند و خلق کردن - همان گونه که قبلاً گفتیم - با ایجاد علّت تامه تحقق می‌یابد که تنها کار باری تعالی است.

به علاوه اینکه در آن دلیل گفته‌اند فعل هیچ کسی تابع اراده کس دیگری نخواهد بود، صحیح نیست؛ زیرا افعال برده‌ها و اعمال خدمتگزاران همواره تابع[۳] اراده آقایان و فرمانروایان آنها است و هیچ مانعی ندارد که اعمال انسانها تابع ارادهٔ باری تعالی باشد.

۳ - اگر خدا ایجاد کننده اعمال[۴] بندگانش می‌بود، پس فاعل و کنندهٔ آنها هم به شمار می‌آمد؛ زیرا معنی ایجاد کننده و فاعل یکی است و اگر کننده و فاعل اعمال بندگانش می‌بود، پس[۵] به آنها هم متّصف می‌گردید و اگر به آنها متصف می‌گردید پس می‌بایست باری تعالی (نعوذ بالله) آکل و شارب و قایم و قاعد و ظالم باشد و هیچ خردمندی اتصاف خدا را به این صفات درست و ممکن نمی‌داند.

امّا این دلیل به حدّی ناآگاهانه و سفسطه آمیز و بی‌محتواست که سبب ذکر آن جز

---

۱. همان.

۲. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ صص ۲۵۵-۲۵۶؛ رسالة الحرّه ص ۳۸ قاضی ابوبکر باقلانی؛ التمهید ص ۲۵۵. باقلانی به از نقل نشاة الاشعریه ص ۳۳۷.

۳. همان. ۴. همان.

۵. همان.

تعصّب خشک مکتبی و گروهی و ایجاد پارازیت در فضای فهم انسانها چیزی دیگری نبوده است؛ زیرا هر فرد آگاهی - حتی اگر درس خوانده هم نباشد - به طور قطع می‌داند که آفرینندهٔ حالت و وصفی با اتصاف به آنها بسیار فرق[1] دارد. مثلاً خدا آفرینندهٔ شیرینی و تلخی و کجی و انحنا و سیاهی و سفیدی و قیام و قعود است، ولی به هیچ کدام از این صفات متصف نمی‌شود. از طرف دیگر خرما شیرین، حنظل تلخ، زغال سیاه و برف سفید است، ولی هیچ کدام از آنها آفریننده صفت خودش نیست.

ب. دلایل سمعی معتزلیها

۱ - آیه‌هایی که اعمال انسانها را صریحاً[2] به خود انسانها نسبت داده‌اند و این دلیل است بر اینکه ایجاد کننده و خالق آن اعمال خود انسانها هستند. مانند:

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً﴾[3]

﴿وَ مٰا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ﴾[4]

﴿وَ اللّٰهُ يَعْلَمُ مٰا تَصْنَعُونَ﴾[5]

﴿وَ وُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مٰا كَسَبَتْ﴾[6]

﴿يَجْعَلُون أَصٰابِعَهُمْ فِى أُذٰانِهِمْ﴾[7]

﴿فَتَبٰارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخٰالِقِينَ﴾[8]

﴿حَتّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْراً﴾[9]

﴿وَ رَهْبٰانِيَّةً ابْتَدَعُوهٰا﴾.[10]

پاسخ استناد به آیه‌های فوق این است که آن اعمال تنها به صورت مجازی (نه حقیقی) به انسانها نسبت داده شده‌اند که در برخی از آنها، مجاز در اسناد[11] و در برخی دیگر مجاز در مسند است و از همین راه در بین آیه‌های مذکور و در بین آیه‌های که صریحاً بر خالقیت باری تعالی دلالت دارند برای تمام موجودات (و از جمله اعمال

---

۱. همان.
۲. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۲۵۷.
۳. نحل / ۹۷.
۴. بقره / ۱۹۷.
۵. عنکبوت / ۴۵.
٦. آل‌عمران / ۲۵.
۷. بقره / ۱۹.
۸. مومنون / ۱۴.
۹. کهف / ۷۰.
۱۰. حدید / ۲۷.
۱۱. همان.

انسان) هماهنگی کاملی[۱] مشاهده می‌گردد و به فرض اینکه اعمال انسان در آیه‌های فوق به صورت حقیقی به انسانها نسبت داده شده باشند (نه به صورت مجازی) خود[۲] قصد و اراده و ترجیح انسان که جزء علّت تامّهٔ تحقق آفرینش آن اعمال است، نسبت آن اعمال را به انسان یک نسبت حقیقی خواهد کرد.

ثانیاً آیه‌های دال بر توبیخ کفّار و اهل عصیان و دال بر اینکه هیچ مانعی بر سر راه ایمان و دسترسی به تقوی وجود ندارد و هیچ الزام و اجباری برای کفر و عصیان هم وجود ندارد مانند:

﴿وَ مٰا مَنَعَ النّٰاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا﴾[۳]

﴿فَمٰالَهُمْ لاٰ يُؤْمِنُونَ﴾[۴]

﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِا الْبٰاطِلِ﴾[۵]

﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾[۶]

﴿فَمٰا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾[۷].

پاسخ استناد به آیات فوق این است که آن آیه‌ها نقش انسان را به عنوان اینکه قصد و اراده‌اش جزئی از اجزاء علّت تامه است نشان می‌دهند و توبیخ کفّار و اهل عصیان در رابطه با آن قصد و اراده و ترجیح است نه در رابطه با خالق بودن انسان.

ثالثاً آیه‌های دال بر اینکه اعمال انسانها بسته[۸] به مشیّت خودشان است نه به مشیّت خدا مانند:

﴿فَمَنْ شٰاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شٰاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[۹]

﴿فَمَنْ شٰاءَ اتَّخَذَ إِلىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً﴾[۱۰]

---

۱. همان.

۲. تفتازانی در شرح مقاصد ج ۴ ص ۲۶۰ این گونه پاسخ داده است که: «چون مجموع قدرت و ارادهٔ انسان مخلوق خدا هستند، پس انسان در ایجاد اعمال خویش استقلال ندارد و خالق افعال خویش نمی‌باشد» و توضیح خود را مفیدتر دانستیم.

۳. اسراء / ۹۴.

۴. انشقاق / ۲۰.

۵. آل‌عمران / ۷۱.

۶. آل‌عمران / ۹۹.

۷. مدثر / ۴۹.

۸. همان.

۹. کهف / ۲۹.

۱۰. انسان / ۲۹.

﴿فَمَنْ شاءَ ذَکَرَه﴾[۱]

﴿لِمَنْ شاءَ مِنْکُمْ أَنْ یَتَقَدَّمَ أَوْ یَتَأَخَّرَ﴾[۲]

پاسخ استناد به آیه‌های فوق این است که آن آیه‌ها بر قصد و اراده انسانها دلالت دارند که گفتیم جزئی از اجزاء علّت تامه تحقق اعمال انسانها است و به هیچ وجه بر خالق بودن انسان دلالت نمی‌کنند. علاوه بر این مشیّت انسانها در طول مشیّت خداست نه در عرض آن است؛ چون مشیّت انسانها مخلوق باری تعالی و در قلمرو مشیّت او قرار دارد و مشیّت خدا بر این است که انسانها دارای قصد و اراده و ترجیح طرفی بر طرف دیگر باشند.

﴿وَ ما تَشاءُونَ إِلّا اَنْ یَشاءَ اللهُ﴾[۳].

ج ـ دیدگاه مکتب اشعری دربارهٔ اعمال انسان

شورش مکتب اشعری در ردّ تفریط گرایی جبریها و افراط گرایی قدریّه و معتزلیها به این حدّ معتدل رسید که انسان در کارهایش نه مجبور و بی نقش است نه مانند شاخ و برگ درختان بی‌اختیار است و نه نقش آفریدگار و خالقی را دارد، بلکه دارای حالتی است در بین بی نقشی و آفریدگاری و آن حالت «کسب»، یعنی تلاش مقارن قصد و اراده و تصمیم است ـ و در صورت نبودن موانع ـ موجب حصول مقصود است و در نتیجه خالق، خداست و انسان کاسب. اینک تحقیق و اثبات آن سه مطلب در مکتب اشعری:

۱ ـ شیخ اشعری صریحاً گفته است که انسان در کارهایش ـ آن گونه که جبریها گفته‌اند ـ بی‌نقش نیست. در ملل و نحل شهرستانی از شیخ اشعری نقل شده که او گفته است: «**قال الاشعری**[۴]**: و العبد قادرٌ علی افعاله، الانسان یجد من نفسه تفرقة ضروریّة بین حرکات الرعدة و الرعشَة و بین حرکات الاختیار و الارادة، و التفرقةُ راجعة الی ان الحرکات الاختیاریةَ حاصلةٌ تحت القدرة، متوقفة علی اختیار القادر فمن هذا قال ـ الاشعری ـ: المکتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة**[۵]» یعنی شیخ اشعری گفته است: انسان قادر بر انجام دادن اعمال خویش می‌باشد؛ زیرا هر انسانی به طور بدیهی در بین

---

۱. عبس / ۱۲.
۲. مدثر / ۳۷.
۳. تکویر / ۲۹ و انسان / ۳۰.
۴. الملل و النحل شهرستانی، صص ۹۶-۹۷.
۵. همان.

حرکتهای ناشی از تب و رعب و هراس، و حرکتهای اختیاری و آزاد فرق می‌گذارد و این فرق و تفاوت به این مطلب بر می‌گردد که حرکتهای آزاد و اختیاری تحت قدرت انسان واقع است و بر اختیار افراد توانا متوقف است» و با توجه به این امر است که شیخ اشعری گفته است: «کارهای کسبی انسانها مقدور قدرتهای تحقق یافته می‌باشند».

۲ ـ شیخ اشعری تحقیقاً اثبات کرد که امکان ندارد انسانها خالق و آفریدگار کارهای خویش باشند (همان‌گونه که قدریه و معتزلیها گفته‌اند) و اینک عین عبارت اشعری از یکی از تألیفاتش به نام «اللّمع» بیان می‌شود.

«**انا وجدنا الکفر [1] قبیحاً با طلاً و الایمان حسنا متعباً مؤلماً، و الکافر یجتهد ان یکون الکفر حسنا، فلایکون کما یرغب، و المؤمن (یأمل این لایکون الایمان متعبا و لم یکن ذلک کائنا علی مشیئته و اراد ته، و بذلک لایجوز ان یکون محدث الکفر باطلا قبیحا، هو الکافر الّذی یریده [2] حسنا صواباً و...**» یعنی ما کفر را چیز باطل و قبیح و ایمان را پسندیده و دارای درد و رنج می‌دانیم و کافر همهٔ تلاش خود را به کار می‌اندازد که کفر چیز پسندیده‌ای باشد، ولی هرگز به این آرزو نمی‌رسد و یک فرد مؤمن تلاشش را به کار می‌اندازد که ایمانش موجب درد و رنج نگردد و این فرد مؤمن نیز کارش مطابق میل و اراده و آرزویش تحقق نمی‌یابد و از این راه به خوبی معلوم می‌شود که فرد کافری که آرزوی تحقق کفر مستحسن و پسندیده‌ای کرده، در صورتی که کفر قبیح و باطلی تحقق یافته است. خالق و آفریدگار آن کفر نیست».

خلاصه دلیل فوق این است که اعمال انسان ـ و به عنوان مثال کفر و ایمان انسان ـ حالتهایی هستند که خدا آنها را آفریده است نه انسان؛ زیرا اگر انسان آنها را می‌آفرید، قطعاً آنها را مطابق میل و آرزوی خویش می‌آفرید و بدیهی است میل و آرزوی کافر این است که کفر مستحسن و پسندیده و آرزوی مؤمن هم این است که ایمان خالی از درد و رنج و دشواریها باشد و آشکارا می‌بینیم که نه کفر مستحسن و پسندیده و نه ایمان خالی از رنج و درد است. پس نه کافر کفر خود را آفریده و نه مؤمن ایمان خود را خلق کرده است. بقیهٔ اعمال انسانها نیز همین حال را دارند که به کلّی و از هر حیث مطابق میل و آرزوی آنها تحقق نمی‌یابند و اگر مخلوق و آفریدهٔ انسانها می‌بودند، قطعاً از هر حیث

---

۱. اللمع، شیخ اشعری صص ۳۸-۳۹ (نقل عبارت اللمع از: نشأة الاشعریه ص ۳۳۶.

۲. همان.

مطابق میل آنها تحقق می‌یافتند.

بقیهٔ دلایل شیخ اشعری بر نفی خالقیت و آفریدگاری انسان را از زبان دانشمندان پیروی مکتب اشعری می‌شنویم که گفته‌اند:

۳ـ اعمال[1] انسان‌ها، جز و ممکنات هستند و هر ممکنی مقدور قدرت باری تعالی است (همان‌گونه که در مبحث صفات بیان گردیده است) و اگر اعمال انسانها در عین اینکه مشمول قدرت خدا واقع می‌شوند، مشمول قدرت انسانها هم واقع شوند، اجتماع دو مؤثر مستقل بر یک اثر واحد لازم می‌آید. و در مبحث علّت و معلول باطل بودن چنین امری به اثبات[2] رسیده است.

۴ـ اگر انسانها خالق و آفریدگار اعمال[3] خویش می‌بودند، الزاماً از تفصیل جزئیات آنها نیز آگاه می‌بودند. در صورتی که انسانها در حال راه رفتن و نوشتن و سخن گفتن، تنها شکل کلی آن کارها را تصوّر و قصد می‌کنند و از تفصیل جزئیات آنها آگاهی ندارند. همچنین در حال خوابیدن که به اختیار خویش از پهلویی به پهلوی دیگر منتقل می‌شوند به هیچ وجه از کمّ و کیف آن انتقال اختیاری آگاه نیستند و امکان ندارد خالق و آفریدگار چیزی از تفصیل جزئیات[4] وکم و کیف تحقق آن آگاه نباشد.

۵ـ اگر اعمال انسانها به موجب قدرت آنها[5] آفریده می‌گردید، در صورتی که یک نفر سکون را اراده می‌کرد و خدا حرکت را اراده می‌کرد یا هر دو تحقق می‌یافتند یا هیچ کدام و یا یکی از آنها. اوّلی و دوّمی محال می‌بودند و سوّمی نیز ترجیح بدون مرجح و محال می‌بود؛ زیرا فرض قضیه این است که هر دو قدرت مستقل هستند[6].

ژرف نگریهای شیخ اشعری

شیخ اشعری تمام دلایل عقلی و سمعی جبریّه و معتزله را از نظر گذارنده و اصل آن دلایل را پذیرفته است، امّا وجه دلالت آن دلایل را بر مجبور بودن یا آفریدگاری انسان را بخوبی ردّ کرده است. مثلاً دلایل عقلی جبریه را

---

۱. شرح مواقف سید شریف جرجانی ج ۸ ص ۱۴۸؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۲۲۷.
۲. همان.
۳. شرح مقاصد ج ۴ ص ۲۲۹؛ شرح مواقف ج ۸ ص ۱۴۸؛ شرح مقاصد ج ۴ ص ۲۳۳.
۴. همان. ۵. همان.
۶. همان.

پذیرفته، امّا گفته است این دلایل تنها ایجاد نمودن و آفریدگاری را از انسانها نفی می‌کنند و به هیچ وجه نفی کنندهٔ یک تسبّب جزئی از انسانها نیستند. بنابراین حرکات انسانها در کارهای غیر اجباری با حرکات شاخ و برگ درختان بسیار متفاوت است؛ زیرا نیروی محرّک شاخ و برگ درختان از خارج و بدون آگاهی و قصد و اراده و تصمیم آنها تحقق می‌یابند و نیروی حرکت انسان برای انجام دادن کارهایش از داخل وجود انسان و همراه آگاهی و قصد و اراده و تصمیم است. همچنین دلایل عقلی و سمعی معتزله را در نقش داشتن انسان در کارهایش کاملاً پذیرفته، امّا گفته است نقش داشتن انسان در کارهایش، هرگز به مرحلهٔ خالقیت و آفریدگاری نمی‌رسد؛ زیرا نقش انسان در کارهایش همان قصد و اراده و ترجیح و تصمیم اوست که علّت ناقصه و جزئی از اجزای علّت تامّهٔ تحقق کارهای ارادی انسان هستند، حال چه رسد به علّتهای ناقصه (علتهای تامّه هم مقام خالقیت و آفریدگاری را ندارند، بلکه ابزاری هستند که باری تعالی ـ بر حسب قانون و سنّت خود آنها را سبب ایجاد اشیاء قرار داده است و هر گاه بخواهد بدون آن علتها و فقط با یک فرمان «کُنْ» هر چه که اراده کند به وجود می‌آورد.

توجّه به مطالب مذکور معلوم می‌دارد که شیخ اشعری در راه احیا کردن مکتب سلفیه و تحقیق وجه دلالت دلیلهای عقلی و سمعی، بر نقاط اشتباه جبریّه و معتزلیه انگشت گذاشته و بعد از ردّ تفریط گرایی جبریه و افراط گرایی [1] معتزله، راه میانه و معتدلی را برگزیده و همین «امر بین الامرین» و واسطهٔ بین مجبور بودن انسان و خالق بودن انسان را، با توجّه به اشارهٔ آیه‌هایی که سلف به آنها استناد نموده‌اند و اصطلاح ویژه‌ای از آنها استنباط کرده‌اند، آن را «کسب» معرفی نموده است.

آیه‌هایی که سلف مختار بودن انسان را از آن استنباط کرده و همان حالت مختار بودن انسان را «کسب» نامیده‌اند عبارتند از:

۱ ـ ﴿كُلُّ امْرِءٍ بِما كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [2]

هر کس در گرو کارهای است که کسب کرده است.

۲ ـ ﴿وَ وُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ ما كَسَبَتْ وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾ [3]

---

۱. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۲۶۳؛ طوالع الانوار قاضی بیضاوی ج ۱ ص ۵۱۲؛ نشأة الاشعریه جلال محمد ص ۳۴۱.

۲. طور / ۲۱.

۳. آل‌عمران / ۲۵.

و به هر کسی (پاداش) آنچه کرده است تمام و کمال به او داده می‌شود و بر آنان ستم نرود.

۳ـ ﴿لِیَجْزِیَ اللّهُ کُلَّ نَفْسٍ مٰا کَسَبَتْ﴾[1]

(این به خاطر آن است) تا خدا هر کس را در مقابل آنچه انجام داده است جزا دهد.

۴ـ ﴿ظَهَرَ الفَسٰادُ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمٰا کَسَبَتْ ایَدْی النّٰاسِ﴾[2]

در دریا و خشکی به خاطر کارهایی که مردم انجام داده‌اند، تباهی پدیدار گشته است.

۵ـ ﴿أَلْیَوْمَ تُجْزیٰ کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَت لاٰ ظُلْمَ الیَوْمَ﴾[3]

امروز هر کسی در برابر کاری که انجام داده است سزا و جزا داده می‌شود، امروز هیچ ستمی وجود پیدا نمی‌کند.

۶ـ ﴿کُلّ نَفْسٍ بِمٰا کَسَبَتْ رَهِینَةٌ﴾[4]

هر کسی در برابر کارهای که کرده است به گروگان گرفته می‌شود (و در جهنم زندانی می‌شود).

۷ـ ﴿لَوْ یُؤٰاخِذُ هُمْ بِمٰا کَسَبُوٰا لَعَجَّلَ لَهُم الْعَذٰابَ﴾[5]

اگر (بنا می‌بود که خدا فوراً) آنان را در برابر اعمال بدشان مجازات نماید، هر چه زودتر (بدون کمترین مهلتی) عذاب را گریبان‌گیر آنان می‌نمود.

بنابراین اصطلاح «کسب» از آیه‌های فوق استنباط شده است و به عنوان یک اصطلاح کلامی نیز نخستین بار[6] به وسیلهٔ امام ابوحنیفه (م ـ ۱۵۰) بیش از یک قرن قبل از اشعری در مکتب کلامی سلفیه برای امر بین امرین «واسطه بین مجبور بودن انسان و خالق بودن انسان» رایج گردیده است، همچنانکه محقق بیهقی[7] در مناقب امام شافعی اعتقاد به همین امربین امربن را به نام «کسب» از امام شافعی نقل کرده است. عین عبارت بیهقی در این باره، چنین است: «**الشافعی یری الشَرَّ خلقا مِنْ خلق الله ـ عزوجلّ ـ و کسبا من کسب من[8] عمل به**».

پس شیخ اشعری ابداع کنندهٔ این اصطلاح نیست، بلکه آن را احیا و تفسیر کلامی

---

۱. ابراهیم / ۵۱.
۲. الروم / ۴۱.
۳. غافر / ۱۷.
۴. مدثر / ۳۸.
۵. کهف / ۵۸.
٦. نشأة الاشعریه، جلال محمد ص ۲۳۸ و عین عبارت امام ابوحنیفه در کتاب «الفقه الاکبر» او این است: «**و جمیع افعال العباد من الحرکة و السکون کسبهم علی الحقیقة و الله تعالی خلقها**».
۷. بیهقی: مناقب شافعی، ص ۴۰۴.
۸. همان.

کرده است هر چند بعدها معروف گردیده که اصطلاح «کسب» از ابداعات شیخ اشعری است و شخصی خود را از فهم معنی و مفهوم سادهٔ آن عاجز شمرده و به عنوان اشکال و اعتراض به کسب اشعری، طفرهٔ نظام و حال (واسطهٔ بین موجود و معدوم) ابی هاشم، این دو شعر را[1] سروده و زبان زد مخالفان کرده است:

«مما یقال وَ لا حقیقة عنده — معقولة تدنوالی الافهام»
«الکسب عند الاشعری و الحال — عند البهشمّی و طفرة النظّام»

و تعجّب از نابغهٔ فقه و تفسیر و حدیث ابن‌تیمیه که به علّت عدم احاطه و عدم تعمق در اقوال اشعری و به ویژه قول او دربارهٔ اعمال انسان، نظر او را دربارهٔ «کسب» با حالتی از تردید و بعد مطابق با قول جبریّه تفسیر نموده است. عین عبارت او در این باره چنین است: «**و لا یقول الاشعری ان العبد فاعل فی الحقیقة بل کاسب، و لم یذکر بین الکسب و الفعل فرقا معقولا بل حقیقة قولهم ـ ای الاشعریه ـ قول جهم: ان العبد لا قدرة له[2] و لا فعل و لا کسب**».

تعجب انگیزتر اینکه ابن‌تیمیّه در عبارت فوق می‌فرماید: «اشعری نمی‌گوید انسان حقیقتاً فاعل کارها است، بلکه می‌گوید کسب کنندهٔ کارها است» در صورتی که شهرستانی در الملل و النحل (همان گونه که قبلاً از او نقل کردیم) می‌گوید: «**قال الاشعری: و العبد قادر علی افعاله، اذالانسان یجد من نفسه تفرقة ضروریه بین حرکات الرعدة و الرشة[3] و بین حرکات الاختیار و الارادة و...**» شیخ اشعری «کسب» را امر بین خالق بودن و مجبور بودن انسان دانسته نه مقابل فاعل حقیقی بودن انسان.

تعجّب انگیزتر از همهٔ اینها این است که شیخ اشعری در اکثر کتابهایش به نقل از دانشمندان مورد وثوق، صریحاً بین حرکتهای غیر اختیاری و اضطراری و حرکتهای اختیاری و ارادی فرق گذاشته و ما قبلاً آن را از «الملل و نحل» نقل کردیم و گفتیم که قایل به کسب انسان بوده است. برای همگان معلوم است که جبریّه و رهبر آنها – جَهم – نه قایل به کسب بوده و نه در بین حرکات ارادی انسانها و حرکات شاخ و برگ درختان فرقی گذاشته با این حال ابن تیمیّه می‌فرماید: «قول اشعریه همان قول جهم است که انسان نه

---

۱. القضا و القدر، عبدالکریم خطیب ص ۱۸۵.

۲. النبّوات، ابن‌تیمیه ص ۹۷ به نقل از القضا و القدر ص ۱۸۴.

۳. الملل و النحل، صص ۹۶-۹۷.

قدرت دارد، نه فعل دارد نه کسب دارد!!» و تأسف انگیز اینکه برخی از معاندین شیخ اشعری و مخالفین اشاعره در عصر ما، همهٔ تصریحات اشعری و اشاعره در کتابهایشان دربارهٔ اثبات اختیار انسان و نفی مجبور بودن انسان را، نادیده گرفته و چشم بسته به دنبال کسانی می‌روند که اساساً در علم کلام دارای تخصّص نبوده و کتابهای اشعری و تألیفات مهم اشاعره را نیز بررسی نکرده‌اند و از دور و بدون دلیل ـ و بلکه بر خلاف دلیل ـ قضاوت کرده و حکم غیابی را علیه اشعری و اشاعره مبنی بر جبری بودن آنان صادر نموده‌اند، که البته بسیار بی انصافی و بی عدالتی و مخالف واقع جویی و حق گویی است و مبنای چنین قضاوت غیر عادلانه‌ای، شاید اظهار نظر مغرضانهٔ قاضی عبدالجبار معتزلی (م ـ ۴۱۵) باشد که همواره با تعبیر خصمانه[1] و حسادت انگیز با عبارت «ابن ابی‌بشر مخذول[2]» از شیخ اشعری یاد کرده است.

اکنون بعد از آنکه با نقل مدارک تردید ناپذیر ثابت کردیم که اعتقاد به (کسب) و واسطهٔ بین افراط و تفریط «خالق شمردن انسان و مجبور شمردن انسان» تنها راه حکیمانه‌ای است که پیروان مکتب سلفیه در آن گام برداشته‌اند و شیخ اشعری در عصر خویش آن را احیا نموده و در پیمودن آن راه پیشتاز گشته و دانشمندان مبرّز و کم نظیری امثال (ابواسحق اسفرائنی، و قاضی ابوبکر باقلانی، ابن فورک، بغدادی، امام محمد جوینی، امام الحرمین، خطیب بغدادی، امام غزالی، امام رازی، سید شریف جرجانی، قاضی عضد و جلال دوانی) به دنبال او و همین راه حکیمانهٔ «کسب» را پیش گرفته‌اند و امکان ندارد آن دریا سالاران اقیانوس معارف اسلامی بدون اینکه بدانند «کسب» انسان چه معنایی دارد و مفهومش چیست؟ به آن اعتقاد جازم و ثابت پیدا کنند و آن را راه رهایی از یک بن بست تفکّر کلامی قرار دهند. با این حال آیا حیرت انگیز نیست اینکه قاضی عبدالجبار[3] معتزلی در شرح اصول خمسه[4] اولاً، ضرار بن عمر معتزلی را که در اوایل قرن سوّم می‌زیسته و در اعتقاد به کسب پیرو مکتب سلفیّه بوده، طرف بحث قرار داده و از اشعری و اشاعره نامی نبرده است تا این گمان را به افراد ناآگاه القا نماید که نظریّه «کسب» در عین اینکه مردود است، باز از ابتکارات گروه معروف به خردگرای

---

۱. نشأة الاشعریه، جلال محمد ص ۲۳۹. ۲. همان.

۳. شرح اصول خمسه صص ۳٦٦-۳۷۸ به نقل از تحقیقی در مسائل کلامی صص ۱۰۰-۱۰۱.

۴. همان.

معتزله است. سپس عبدالجبّار با حالتی از غرور علمی و ناچیز شمردن این نظریه و طرفداران آن و تعریض به شیخ اشعری و اشاعره، خطاب به ضرار معتزلی می‌گوید: «نظریّه کسب[1] در حدّ ذات خود مطلب معقول و مفهومی نیست، به دلیل اینکه مخالفین این نظریّه مانند زیدیه، معتزله، خوارج، امامیّه آن را تعقّل ننموده‌اند». آنگاه به صورت یک تحدّی ملامت انگیز و غرور آمیز، خطاب به ضرار می‌گوید: «نخست تو معنی کسب را به ما بفهمانید و ما را از آن با خبر سازید». آنگاه می‌گوید: این گفتهٔ شما که کسب آن است که به وسیلهٔ قدرت حادثه ایجاد گردد مبتنی بر اثبات قدرت انسانهاست و اثبات قدرت دلیل توانایی ماست و خود این موضوع دلیل است بر اینکه ما فاعل اعمال[2] خویش هستیم و ...»

چنانکه می‌بینی در بیانات قاضی عبدالجبار تناقض آشکاری مشاهده می‌شود؛ زیرا بعد از آنکه می‌گوید: نظریّه کسب نامفهوم است و معتزلیها آن را نامفهوم می‌دانند، خودش که یکی از رهبران معتزله است معنی آن را از ضرار نقل می‌کند و آن را مورد اعتراض قرار می‌دهد و آنچه از ضرار نقل می‌کند، عین همان مطلبی است که شیخ اشعری در کتاب «اللمع»[3]، به آن تصریح کرده و گفته است: «**ان الشیء وقع من المکتسبِ له بقدرة محدثه**» و باز در همان کتاب می‌گوید: «**لَم اقل اِنّ کسبی خلق لی فیلزمنی ان اکون له خالقاً و انّما قلت خلق لغیری فکیف یلزمنی اذا کان خلقا لغیری ان اکون له[4] خالقا**» یعنی من نگفته‌ام که کسب من مخلوق و آفریدهٔ است تا بر من لازم آید که من خالق و آفریدگار هستم، بلکه گفته‌ام کسب مخلوق و آفریدهٔ غیر من است. پس چگونه بر من لازم می‌آید که من خالق و آفریدگار آن باشم در صورتی که کسب من مخلوق غیر من باشد».

البته بسیار بعید به نظر می‌رسد که عبدالجبّار کتاب اللّمع شیخ اشعری را نخوانده باشد و تفسیر و معنی «کسب» و پاسخ اعتراضش را مشاهده نکرده باشد، امّا همانگونه که قبلاً به آن اشاره کردیم، عناد تحزّب و گروه گرایی موجب گردیده که عبدالجبّار آن ابتکار کلامی و کشف علمی شیخ اشعری را امری ناچیز و حتی نامفهوم و تبیین نشده

---

۱. شرح اصول خمسه صص ۳۶۶-۳۶۷.　　۲. همان.

۳. اللمع اشعری صص ۷۶-۷۸. به نقل از: نشأة الاشعریه صص ۲۳۵-۲۳۶ و ۳۴۱؛ رساله حرّه باقلانی ص ۴۱. به نقل از نشاة الاشعریه ص ۳۴۱.　　۴. همان.

قلمداد نماید. در صورتی که علاوه بر اینکه شیخ اشعری در کتاب اللّمع آن را تفسیر و تبیین نموده و هیچ نقطه ابهامی را باقی نگذاشته، دانشمندان مبرّز پیروان آن نابغهٔ علم و کلام نیز با تعبیرات متفاوت در لفظ و متساوی در معنی «کسب» را تفسیر و تبیین کرده‌اند:

نظر جمعی از دانشمندان اشاعره دربارهٔ تبیین «کسب»

۱ - قاضی ابوبکر باقلانی (م - ۴۰۳) در کتاب «التمهید» کسب را چنین تفسیر می‌کند: «**تصرف[1] فی الفعل بقدرة تقارنه فی محلّه، فتجعله بخلاف صفة الاضطرار من حرکة الفالج و غیرها، و کل ذی حس سلیم یفرق بین حرکة یده علی طریق الاختیار و بین حرکة الارتعاش من الفالج و هذه الصفة المعقوله للفعل حسّاً هی معنی[2] کونه کسباً**» یعنی کسب تصرف در فعلی است به وسیلهٔ قدرتی که در محلّ همان فعل: (انسان) آن قدرت مقارن آن فعل است و همین مقارنه، آن فعل را از حرکتهای اضطراری مانند حرکت افراد فلج و غیره جدا می‌کند، و هر کسیکه دارای حسّ سالمی باشد، حرکت دستش را از راه اختیار جدا از حرکت لرزش افراد فلج می‌داند و همین صفت ممیز یک فعل که حسّ سالم آن را درک می‌کند معنی کسبی بودن آن فعل است».

پس قاضی ابوبکر باقلانی به پیروی از شیخ اشعری کسب را بخوبی تفسیر و تبیین کرده و از راه اقامه برهان به نظریّه کسب معتقد گردیده است و در عین اینکه حرکت اختیاری یک دست سالم و حرکت اضطراری یک دست فلج را مخلوق و آفریدهٔ خدا می‌داند، به سبب تحقّق کسب در اوّلی آن را اختیاری و حرکت دست فلج را اضطراری و غیراختیاری می‌داند.

۲ - لسان الدین ابن الخطیب[3] (م - ۷۵۳) در تفسیر و تبیین «کسب» گفته است: «کسب» فعلی است که خدا آن را در بندگانش[4] مانند قدرت و اراده و علم آنها خلق می‌کند و در نتیجه، اعمال را از حیث آفریدن به خدا نسبت می‌دهیم. چون خدا خالق آنها

---

۱. التمهید قاضی ابوبکر باقلانی صص ۳۰۳-۳۰۸ به نقل از نشأة الاشعریه ص ۳۳۶؛ الملل و النحل، شهرستانی صص ۹۶-۹۷.

۲. همان.

۳. القضا و القدر عبدالکریم خطیب صص ۱۸۶-۱۸۷ به نقل از «الفلسفة و الاخلاق عند ابن الخطیب» ص ۵۵.

۴. همان.

است و از حیث کسب کردن و به نام «کسب» اعمال را به انسانها نسبت می‌دهیم. چون انسانها محلّ آن اعمال هستند و آن اعمال به آنها قائم هستند».

آنگاه برای توضیح بیشتر مثال می‌آورد و می‌گوید: عربها می‌گویند: **«حرّکت القضیب[1] فتحرّک»** شاخهٔ درخت را حرکت دادم و آن شاخه متحرک گردید و حرکت کرد. در این مثال دو فاعل مطرح هستند: یکی **«مُحَرّک»** و دیگری **«متحرّک»** که اوّلی ایجاد کنندهٔ حرکت است، امّا موصوف به حرکت نیست و او را متحرک نمی‌گویند و دوّمی موصوف به حرکت است و او را متحرک می‌گویند امّا به هیچ وجه محرّک و ایجاد کنندهٔ حرکت نمی‌باشد. پس خدا موجد و خالق اعمال انسان است مانند قیام و قعود و قتل و جهاد، امّا به آنها موصوف نمی‌شود و توصیف[2] باری تعالی به قائم و قاعد و قاتل و مجاهد، به هیچ وجه صحیح و جایز نیست و بندگان خدا ایجاد کنندهٔ آن اعمال نیستند، امّا در صورتی که قصد و اراده و تصمیم آنها در ایجاد آنها تسبّب جزئی داشته باشد علاوه بر اینکه به آن اعمال موصوف می‌شوند و آنها را «قائم و قاعد و قاتل و مجاهد می‌نامند در مقابل آنها سزا و جزا هم داده می‌شوند اگر اعمال بد یا خوب باشند.

۳ - امام الحرمین (م - ۴۷۸)[3] در مورد اعمال بندگان گفته است: «همان گونه که نفی قدرت و توانایی، یا اثبات آن بدون تأثیر، خلاف عقل و حسّ است، اثبات تأثیر قدرت نیز چنین است، امّا این تأثیر هرگز تحقق نیابد باز خلاف عقل و خلاف حسّ است. پس نسبت دادن اعمال بندگان به قدرتهای آنان حقیقت است، امّا نه به صورت احداث و ایجاد و آفرینش؛ زیرا ایجاد و آفرینش استقلال کامل آفریننده را در ایجاد از عدم می‌رساند و هر[4] انسانی در وجود خویش احساس می‌کند که هرگز چنین استقلالی را ندارد، پس اعمال بندگان به قدرت آنان نسبت داده[5] می‌شود و قدرت آنان به سببهایی و آن سببها هم به سببهایی تا می‌رسد به مسبّب الاسباب و خالق تمام جهان هستی.

۴ - امام غزالی (م - ۵۰۵) در تفسیر کسب[6] شیخ اشعری می‌گوید: «بعد از آنکه

---

۱. القضاءُ و القدر عبدالکریم خطیب ص ۱۸۷ به نقل از: الفلسفة و الاخلاق عند ابن الخطیب ص ۵۵.

۲. همان.

۳. الملل و النحل، شهرستانی صص ۹۸-۹۹؛ القضاء و القدر عبدالکریم خطیب ص ۱۸۸.

۴. همان.

۵. الملل و النحل شهرستانی ص ۹۹.

۶. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۲۲۶؛ احیاء العلوم ج ۱ ص ۱۲۰ به نقل از: القضاء و القدر عبدالکریم

مجبور بودن انسانها با جبر محض به طور بدیهی مردود و باطل گردید و خالق نبودن انسان‌ها با برهان قاطع اثبات شد، پس در مورد اعمال انسانها، یک وضع و حالت معتدل و حدّ وسط بین مجبور بودن و خالق بودن لازم می‌آید و آن وضع و حالت این است که اعمال انسانها از حیث خلق کردن و ایجاد و آفرینش، مشمول قدرت باری‌تعالی و از حیث دیگر مشمول قدرت بندگان می‌باشند و همین حیث را «کسب» انسان می‌نامیم.

توجّه به این نکته لازم است که تعلق قدرت به مقدوری، همیشه به وجه ایجاد نیست؛ زیرا قدرت خدا در ازل متعلق به این جهان بوده، نه از حیث ایجاد و قدرت به هنگام ایجاد به گونهٔ دیگر به مقدور متعلّق می‌گردد و حرکت انسانها به اعتبار اینکه به قدرتهایشان نسبت داده می‌شوند کسب هستند و به اعتبار اینکه به قدرت خدا نسبت داده می‌شوند «خلق و آفرینش» می‌باشند. بنابراین اعمال بندگان مخلوق خدا و وصف بندگان و کسب آنها است و امّا قدرت بندگان مخلوق خدا و وصف بندگان امّا کسب[1] بندگان نیست».

امام غزالی[2] در جای دیگری گفته است: «کسی که گمان کند که باری تعالی کتابهای مشتمل بر امر و نهی و وعد وعید را به وسیله پیامبرانش برای تهذیب و اصلاح و تربیت انسانهایی فرستاده است که قادر به انجام دادن هیچ کاری نیستند و از خود اختیاری ندارند و کاملاً مجبور[3] می‌باشند، چنین گمان کننده‌ای قطعاً مزاجش مختلّ و نیاز شدید به طبابت و معالجه دارد.»

۵ - امام رازی[4] (م - ۶۰۶) در مورد کسب گفته است: «کسب» صفتی است حاصل به وسیله قدرت بندگان در اعمالی که به قدرت خدا به وجود می‌آیند. مثلاً خدا حرکتهایی را در وجود بندگانش می‌آفریند که بخشی از آن حرکتها دارای وصف عصیان و بخش دیگر دارای وصف اطاعت می‌گردند (مانند حرکت انسانها به سوی میخانه و به قصد میخوارگی یا حرکت انسانها به سوی مسجد و به قصد خواندن نماز) که قدرت خدا هر دو نوع حرکتها را می‌آفریند و خدا خالق آنها است و قدرت بندگان آن حرکتها را به

⇦ خطیب ص ۱۹۰.

۱. همان.

۲. رسایل غزالی ص ۱۶۱ به نقل از القضاء و القدر ص ۱۹۰.

۳. همان.

۴. شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۲۲۵؛ القضاء و القدر عبدالکریم خطیب ص ۱۹۰.

عصیان تبدیل می‌کنند: (کسب عصیان) یا آن حرکتها را به اطاعت تبدیل می‌کنند (کسب اطاعت) و در نتیجه خدا خالق حرکتها و اعمال بندگان است و بندگان تبدیل کنندگان آنها به عصیان یا به اطاعت و کاسب همان اوصاف عصیان و اطاعت، برای اعمال[۱] بندگان می‌باشند.

علّامهٔ تفتازانی از دانشمندان کم‌نظیر اهل سنّت نیز دربارهٔ معنی «کسب» گفته است: «تحقیق مطلب[۲] از این قرار است، انسانی که اراده و قدرت خود را متوجّه عملی می‌کند کسب آن انسان است و اینکه باری تعالی بعد از تعلّق آن اراده و قدرت، همان عمل را می‌آفریند، این خلق کردن و آفرینش خداست و دو قدرت به آن عمل واحد متعلق گردیده، امّا با دو جهت متفاوت؛ قدرت خدا از حیث خلق کردن و قدرت عبد از حیث کسب به آن عمل متعلق گردیده است. بنابراین اعمال انسان مخلوق خداست و انسان نیز در اینکه اراده و قدرت خود را متوجه آن اعمال کند کاملاً مختار است و متکلمین دربارهٔ تفاوت «کسب» بندگان و «خلق و آفرینش» باری تعالی به نکاتی اشاره کرده و گفته‌اند: کسب همواره با ابزار و وسایلی تحقق می‌یابد و خلق به ابزار نیاز[۳] ندارد، و کسب مقدوری است واقع در محلّ قدرت و محل قدرت به او موصوف می‌گردد. مانند کسب قیام و قعود، امّا آثار خلق کردن مقدوری نیست واقع در محلّ قدرت. چون باری‌تعالی که دارای قدرتی است که به وسیلهٔ آن قیام و قعود بندگان را خلق می‌کند، خود با آن قیام و قعود موصوف نمی‌گردد. تفاوت دیگر اینکه کسب بدون خلق امکان وجود ندارد، امّا خلق بدون کسب تحقق می‌یابد.

با توجّه به مدارک و عبارات صریحی که از شیخ اشعری[۴] و از دانشمندان اشاعره نقل گردید، مطالب زیر به طور یقین معلوم می‌گردد:

۱ - شیخ اشعری و دانشمندان اشاعره به هیچ وجه - نه به گونهٔ آشکار و نه به گونهٔ خفی - جبری نبوده و جبر[۵] را قبول نکرده‌اند، و کسانی که اشعری و اشاعره را جبری

---

۱. همان.

۲. شرح عقاید نسفی تفتازانی صص ۱۵۴-۱۵۵.

۳. همان.

۴. الملل و النحل، شهرستانی صص ۹۶-۹۷؛ اللمع اشعری صص ۳۸-۳۹؛ نشاة الاشعریه ص ۳۳۶.

۵. التمهید، قاضی ابوبکر باقلانی ص ۳۰۳؛ القضاء و القدر عبدالکریم خطیب ص ۱۸۶؛ رسایل غزالی ⇦

شمرده‌اند، از کتب اشعری و اشاعره آگاهی نداشته‌اند، یا آرزوی گروهی خود را ابراز داشته‌اند نه واقعیت امر را.

۳ - «نظریه کسب» دارای مفهومی است مشخّص و تبیین شده و تنها راهی است که پیروان مکتب سلفیه و شیخ اشعری و دانشمندان اشاعره را از یک بن بست فکری و ابتلا به (جبر یا خالق شمردن انسان) نجات داده است و معنی این جمله که: «کسب، امر بین امرین» است، این است که «کسب» حدّ وسط بین «مجبور بودن و خالق بودن انسان»[1] است، نه حدّ وسط بین «جبر و اختیار انسان»؛ زیرا هر یک از جبر و اختیار مساوی نقیض دیگری است و حدّ وسط در بین آنها غیر متصور و تناقضی است آشکار، و اینکه برخی «امر بین امرین را» این گونه توضیح داده‌اند که انسان در دایرهٔ مسؤولیت خود مختار و در خارج از آن دایره دربارهٔ آنچه بر سر او می‌آید یا در هر مسیری که حرکت کند مجبور است. این توضیح تنها مبیّن این مطلب است که انسان درباره برخی از کارها مختار و دربارهٔ برخی دیگر مجبور است و به هیچ وجه بیان کنندهٔ معنی کسب به عنوان راه رهایی از بن‌بست فکری و نجات از ابتلا به جبر یا خالق شمردن انسان نیست.

⇦ ص ۱۶۱؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۴ ص ۲۲۶؛ احیاء العلوم غزالی ج ۱ ص ۱۲۰؛ العقیده الاسلامیه حبنکه صص ۷۶۲-۷۷۳. اصول الدین الاسلامی ص ۳۴۷؛ تاریخ جامع ادیان.

۱. همان.

فصل سیزدهم

ایمان به آخرت

ب : (دومین رکن ایمان) «والیوم الآخر - بقره / ۱۷۷»

ایمان به روز آخرت بعد از ایمان به خدا از همهٔ اعتقادات قدیمی‌تر است و مصریها دو هزار و ششصد سال قبل از میلاد مسیح و در قسمتی از دیار غرب جمعی پنجاه هزار سال قبل به وجود جهان دیگر و زندگی بعد از مرگ اعتقاد داشته‌اند و اهمیّت ایمان به روز آخرت در این است که علاوه بر اینکه جوامع بشری به طور قطع به عواقب عملکرد خویش (یعنی کامروایی جاودانه، یا نگون‌بختی ابدی بعد از مرگ) آگاه می‌شوند، از لحاظ تربیت افراد و اجتماع نیز تا این اندازه مفید و مؤثر است که سرسخت‌ترین و خیره‌سرترین انسانها را از لاک خودپرستی و نفس‌پروری و آلودگی و شرارت و ستمگری بیرون می‌آورد و آنها را به راه خداپرستی و انسان‌دوستی و ترحم و عطوفت و عدالت و ایثار می‌کشاند. قرآن کریم، کتاب آفریدگار حکیم در جهت توجه به اهمیّت این رکن آن را با نصوص صریح زیر مورد توجّه قرار داده است:

اوّلاً، در آیه‌های متعددی، زمینهٔ آفرینش انسان و وسایل تلاش معاش و رشد و تکامل جسمی و فصل‌های چهارگانهٔ زندگی را بیان فرموده است.

ثانیاً، انساها را دارای دو زندگی و برزخ بین آنها مقرر نموده است که دورهٔ اوّل را «الحیاة الدّنیا = زندگی نزدیک» و «العاجلة = زندگی زودگذر» نامیده و فرموده:

﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾[1]

---

۱. اعلی / ۱۶.

و ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾[1] و دورهٔ دوّم زندگی انسانها را «أَلْيَوْمُ الْآخِرُ» و «الْآخِرَةُ» نامیده است و فرموده

﴿مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ﴾[2]

و ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقىٰ﴾[3]

و ﴿وَ لَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولىٰ﴾[4].

ثالثاً، در دورهٔ اوّل زندگی انسانها، خدای متعال توسط پیامبران برگزیده خود، پیامهایی را برای آنان فرستاده است که به موازات رشد و تکامل جسم و بدن به رشد و تکامل فکر و روح و قلب خویش بپردازند و به راه نیل به همهٔ کامرواییهای دورهٔ دوم زندگی و مصون بودن از همهٔ نگون‌بختیهای آن دوره هدایت شوند و در نتیجه جمعیّت بیشمار انسانها به دو جامعه تقسیم شده‌اند: یکی جامعه «مؤمنان نیکوکار» و پیرو پیامبران خدا که دارای اعتقادات و اخلاق و اعمال و روابط مطابق با پیامهای خدا بوده‌اند و دیگری جامعهٔ «کافران بزهکار» و پیرو نفس و هوا و دشمن پیامبران خدا که دارای اعتقادات و اخلاق و اعمال و روابط مخالف با پیامهای خدا بوده‌اند.

رابعاً، در لحظاتی روزی از روزها که جز خدا کسی از آن آگاه نیست، ناگاه با دمیدن در شیپوری «نفخ صور اوّل» زمین و آسمانها و همهٔ گیاهان و جانداران و انسانها نابود می‌شوند و دورهٔ اوّل زندگی انسان پایان می‌یابد.

خامساً، بعد از مدت زمانی، ناگاه با دمیدن در شیپوری و کشیدن سوت دوّم «نفخ صور دوّم» کارخانهٔ آفرینش و زمین و آسمانها به گونه دیگر ایجاد می‌گردند و جامعهٔ بزرگ انسانی عموماً یکجا زنده می‌شوند و بعد از رسیدگی بسیار دقیق و عادلانه به سوابق افکار و اعمال و اخلاق یکایک همهٔ انسانها در دورهٔ اوّل زندگیشان، جمعیّت بیشمار بشری به دو جامعه (جامعهٔ بهشتیان و جامعهٔ دوزخیان) تقسیم می‌شوند و قرآن کریم در آیه‌های متعددی، همانگونه که از نهایت ترفّه و کامروایی جامعهٔ بهشتیان و صفای باغ و بوستانها و دل‌انگیزی تالارها و تزئینات منازل و زیبایی لباسها و لذیذی غذاها و نوشیدنی‌های آنان در یک زندگی جاودانه بحث می‌نماید، همچنین از نهایت نگون‌بختی جامعه دوزخیان و رعب و هراس شکنجه‌گاهها و شدّت آتش سوزندهٔ آنها و

---

۱. القیامه / ۲۰.
۲. بقره / ۱۷۷.
۳. اعلی / ۱۷.
۴. والضحی / ۴.

زجرآورترین غل و زنجیرها و نفرت انگیزترین پوشاکها و غذاها و نوشیدنی‌های آنان در زندگی دائمی دورهٔ دوّم بحث می‌فرماید، امّا مؤلفین کتابهای کلامی که به این نکته‌ها توجه نداشته‌اند هیچ کدام از مطالب پنجگانهٔ مذکور در آیه‌ها را ذکر نکرده‌اند و اگر احیاناً آیه‌ای را هم ذکر کرده باشند، بسیار سریع و شتابزده از آن گذشته و غالباً ناقص و بدون آدرس آن را ذکر کرده‌اند، و اینک در جهت جبران آن نقص، نصوص صریح و آدرس و ترجمه تمام آیه‌های دالّ بر مطالب پنجگانه را در این فصل ذکر می‌نمایم.

۱ - ایجاد زمینه قبلی جهت آفرینش انسان (دوران اوّل زندگی انسان)

﴿اَلسَّماءُ بَناها * رَفَعَ سَمْکَها فَسَوّاها * وَأَغْطَشَ لَیْلَها وَ اَخْرَجَ ضُحیٰها﴾[1]

(خدا) آسمان را بنا کرد و بلندای آن را بالا برد و آن را (به گونه‌ای) تنظیم نمود (که از پنهان شدن خورشیدش مقرّر گردید) شب تاریکی بیافریند (و از ظاهر شدن خورشیدش) روز روشن را بیرون آورد.

﴿وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِکَ دَحٰاهَا * أَخْرَجَ مِنْها ماءَها وَ مَرْعاها * وَالْجِبالَ أَرْسَاها * مَتاعاً لَکُمْ وَ لِأَنْعامِکُمْ﴾.[2]

و (بعد از مقرّر کردن آن امر که از ظاهر شدن و پنهان شدن خورشید آسمان، شب تاریک و روز روشن بیافریند) زمین را (در فضا به دور خود چرخاند.

(و با وجود چرخش زمین) آب را از (سرچشمه‌ها و کهریزهای) زمین بیرون آورد، و همچنین علفزارهای زمین را از دل زمین بیرون آورد، و همچنین کوهها را (به خاطر پیشگیری از لرزش و تکانهای ویرانگر) ثابت و استوار نمود، (همهٔ آن عوامل و امکانات) به خاطر بهره‌مند کردن شما و حیوانات اهلی شما از زندگی است.

﴿اَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهاداً * وَالْجِبالَ أَوْتاداً * وَ خَلَقناکُمْ ازواجاً * وَ جَعَلْنا نَوْمکُم سُباتاً * وَ جَعَلْنا اللّیلَ لِباساً * وَ جَعَلْنا النَّهارَ مَعاشا * وَ بَنَیْنا فَوْقَکُمْ سَبْعاً شِداداً * وجَعَلْنا سِراجاً وَهّاجاً * وَ اَنزَلْنا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ ماء ثَجّاجاً * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبّاً وَ نَبَاتاً * وَ جَنّاتٍ اَلْفافاً﴾.[3]

آیا ما زمین را جایگاه آماده‌ای (برای ایجاد شما و تأمین زندگی شما) قرار نداده‌ایم،

---

۱. نازعات ۲۷-۲۹.

۲. نازعات / ۳۰-۳۳.

۳. نبأ / ۶-۱۶.

وکوهها را میخ‌هایی (برای مقاومت زمین در برابر فشار نیروهای داخل و خارج) قرار نداده‌ایم و (همچنین جهت ایجاد رابطهٔ مودت و بقای نسل) شما را جفتهای (نر و ماده) آفریده‌ایم و خوابتان را مایهٔ آرامش (و تجدید قوا) ساخته‌ایم و شب را جامه‌ای (سیاهی) قرار داده‌ایم (که همگی زیر آن جامه در یک حالتی از سکوت و سکون جمع می‌شوند) و روز را (زمان تلاش برای) معاش و زندگی قرار داده‌ایم و هفت آسمان استوار (با نمای یک گنبد عظیم مینا رنگ) بالای سر شما بنا کرده‌ایم.

و (بر فراز فرش رنگارنگ زمین) چراغ بسیار درخشنده و فروزانی را قرار دادیم، و از ابرهای افشارنده خود آب بسیار ریزانی را فرو فرستادیم، تا با آن (آب) دانه و گیاه و باغهای انبوه برویانیم.

﴿وَ ٱلْأَرْضَ وَضَعَها لِلْأَنام * فِيها فاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذاتُ الْأَكْمامِ * و الحَبُّ ذُوالعَصْفِ والرَّيْحانِ﴾.[1]

(خدای متعال) برای (تأمین زندگی) انسانها زمین را (در چنان موضعی و با چنان وضعی) آفریده است که در آن میوه‌های لذت بخش و (به ویژه) خرمای دارای غلاف و حبوبات و دانه‌هایی (قوت زندگی) در میان غلاف و پوسته‌ها و همچنین گیاهان معطر و خوشبو به وجود می‌آیند.

۲ - مرحلهٔ آفرینش انسان و رشد و تکامل جسمی و عقلی او

﴿فَإنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُراب ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَهٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَ غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَ نُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى اَجَلٍ مُسَمّىً ثُم نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلغُوا اَشُدَّكُمْ﴾.[2]

هر آینه ما شما را از خاک آفریده‌ایم، سپس از نطفه، سپس از خون بسته، سپس از یک قطعه گوشت تام الخلقه و ناقص الخلقه، تا برای شما (قدرت و حکمت چنین تغییرات و تحولاتی را) بیان نماییم. ما جنین‌ها را آنچنانکه می‌خواهیم تا زمان معین خود نگاه می‌داریم سپس شما را به صورت طفلی (پسر یا دختر) بیرون می‌آوریم، سپس (تحت نظارت و عنایت ما خواهید بود) تا به رشد جسمی و عقلی خود می‌رسید.

---

۱. الرحمن / ۱۰-۱۲. ۲. حج / ۵.

﴿ثُمَّ سَوّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ و الْأَفْئِدَةَ﴾.[1]

سپس (خدای متعال) اندامهای انسان را متناسب و هماهنگ نمود و از روح متعلّق به خود، در او دمید و برای شما (انسانها) گوشی (برای شنیدن) و چشمانی (برای دیدن) و دلهایی (برای اندیشیدن) آفرید.

۳ - ایجاد وسایل و زمینهٔ قبلی جهت پیشرفت در تلاش معاش این دوره

﴿وَالْأَنْعامَ خَلَقَها لَكُمْ فِيها دِفْءٌ وَ مَنافِعُ وَ مِنْها تَأْكُلُونَ * وَ لَكُمْ فِيها جَمالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَ حِينَ تَسْرَحُونَ * وَ تَحْمِلُ أَثْقالَكُمْ إِلى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بالِغِيهِ إِلّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ * والخَيْلَ وَ الْبِغالَ وَ الْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوها وَ زِينَةً وَ يَخْلُقُ ما لا تَعْلَمُونَ﴾.[2]

و (خدا) چهارپایان (گاو، شتر و بز و گوسفند) را برای شما (انسانها) آفریده است که در آنها وسایلی برای دسترسی به گرما و رفع سرما (از راه پوشاک و زیراندازهای پشمی و چرمی) و همچنین منافعی (مانند انواع لبنیّات و متعلقات آنها) و اینکه گوشت آنها را می‌خورید و همچنین جمال و زیباییها را احساس می‌کنید، آنگاه که شامگاهان آنها را (از چراگاه) برمی‌گردانید و آنگاه که آنها را بامدادان (به چراگاه می‌برید) و در صحرا سرمی‌دهید و اینکه آنها بارهای سنگین شما را به سرزمین و دیاری حمل می‌کنند، که خودتان (بدون استفاده از آنها) جز با رنج دادن فراوان خود نمی‌توانستید بدانجاها برسید، بی‌گمان پروردگارتان دارای رحمت و رأفت بسیاری است (در حق شما) و (همچنین پروردگارتان) اسبها و قاطرها و الاغها را (برایتان آفریده است) تا آنها را وسایل سواری خویش و تزئینات زندگی خویش سازید (و در آینده) وسایل دیگری (برای حمل و نقل و سواری شما) می‌آفریند که (امروز شما) از آنها آگاه نیستید.

۴ - مراحل زندگی هر انسانی در این دوره با تعاقب آرزوها و انگیزه‌های چهارگانه

﴿إِعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكاثُرٌ فِي الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ﴾.[3]

---

۱. سجده / ۹. ۲. نحل / ۵-۸.
۳. الحدید / ۲۰.

بدانید که زندگی دورهٔ نزدیکش (که در این جهان است خلاصه می‌شود در چهار مرحلهٔ اوّل) بازی (دوران کودکی و دوّم) سرگرمی (دوران نوجوانی و اوایل جوانی و سوّم) هنرجویی و فخر فروشی بر یکدیگر (در دوران جوانی و چهارم) تلاش جهت سبقت از همدیگر نسبت به افزون طلبیهای دارایی و فرزندان (در دوران میانسالی و پیری) است.

۵ - تعاقب فصلهای چهارگانه این دوره از زندگی هر انسانی

﴿کَمَثَلِ غَیْثٍ اَعْجَبَ اَلْکُفّٰارَ نَبٰاتُه ثُمَّ یَهِیجُ فَتَراهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ یَکُونُ حُطَاماً﴾.[1]

(آغاز) زندگی در این جهان به مثابه بارانی است (در بهار) که گیاه روییده شدهٔ آن باران، برزگران را دچار شگفتی نموده باشد. سپس (با فرا رسیدن تابستان) هیجانی در آن گیاه ایجاد شود (و به رشد و تکامل خود برسد) بعد (که پاییز فرا می‌رسد) تو آن گیاه را زرد و پژمرده می‌بینی. سپس (که زمستان فرا می‌رسد) گیاه خرد و پرپر و زیر پاها له می‌شود.

۶ - انسان به حکم «خَلَقْنٰاکُمْ مِنْ تُرٰابٍ»، آفریده‌ای است از خاک تحوّل یافته و دارای «قالب» مادّی است و به حکم «وَ نُفِخَ فِیهِ مِنْ رُوحِه» روحی از جانب خدا در او دمیده و دارای «قلبی» است غیرمادّی. از این رو هر انسانی دارای دو بعد است: یکی مادّی و دیگری غیرمادّی؛ و هر دو بعد او دارای جویایی و پویایی و پیمودن راه رشد و تکامل خود می‌باشد و رشد و تکامل بعد مادّی، با آن همه امکاناتی که برایش فراهم گردیده، همواره با دو مشکل مواجه بوده است: یکی اینکه غرایز انسان بدون کنترل و دارای مرز محدودی نبوده است و دیگر اینکه در قوانین مادّه، برای غالب شدن، جز قدرت بیشتر، هیچ ملاکی وجود ندارد و در نتیجه تجاوز انسانها از حد و اندازه و ایجاد حالت طغیان هر انسانی چه دربارهٔ خود و چه درباهٔ دیگران، امری چاره‌ناپذیر، و بر اثر فساد و فحشا و ستمها، زندگی ممکن بود به زندان مخوف و پر از رنج و عذابی مبدّل شود. رشد و تکامل بعد غیر مادّی انسانها نیز با مشکل بسیار بزرگتری مواجه گشته است

---

۱. الحدید / ۲۰.

و آن آن که انسانها در رابطه با رشد و تکامل بعد غیرمادّی خویش جز یک احساس فطری (احساس کمال جویی از راه پرستش) چیز دیگری ندارد. انسان تشنهٔ پرستش است، امّا نمی‌داند چه چیزی را یا چه کسی را با چه حالتی بپرستد. او تشنهٔ کرنش است، امّا نمی‌داند از چه راهی همین التهاب تشنگی را دفع کند. از زندگی موقت و محدود بیزارست و تشنهٔ یک زندگی جاودانه و دارای آرزوهای بی‌نهایت است، امّا نمی‌داند چگونه به آن زندگی دسترسی پیدا می‌کند. ناچار حسّ پرستش خود را با پرستش سنگ و چوب و برخی جانوران زیبا یا زورمند یا ماه و خورشید و بتها، اشباع می‌کند و تشنگی زندگی جاودانه را با فرار از مرگ و افزودن هر چه بیشتر اموال و اولاد تسکین می‌دهد.

﴿یَحْسَبُ أَنَّ مٰالَهُ أَخْلَدَهُ﴾[1]

مانند بچه‌هایی که تازه به دنیا می‌آیند و دارای حس گرسنگی و تشنگی هستند و از تشخیص غذاهای سالم و غیرسالم عاجزند. از این رو برای اشباع حس گرسنگی و تشنگی هر کهنه جامه‌ای و حتی هر چوب و سنگریزه‌ای را در دهان خود می‌نهند و می‌جوند و حالت رقّت‌بار آنها هر دلی را تکان می‌دهد و مقتضی هرگونه ترحّم و راهنمایی آنان به غذاهای سالم است. انسانها نیز چون در آغاز همین دوره از زندگی به صورت خانواده‌های متفرق و بعد به صورت عشیره و قبیله‌های چادرنشین زندگی می‌کردند، به علّت خویشاوندی با همدیگر و عدم نضج بعد غیرمادّی و حس پرستش و جاودان جویی، مشکلات مذکور نسبت به آنان چندان خطرناک نبوده و بلکه چهره‌های خود را همین اندازه نشان می‌دادند، که بعد از گذشت دوران چادرنشینی و اسکان جوامع انسانی در شهرها و روستاها و به وجود آمدن «ملّتها» یا «امّتها»، زمینه‌ساز یک تحوّل بسیار عظیمی در دورهٔ اوّل زندگی انسانها گردند و آن اینکه آفریدگار رحمان و رحیم، پیامبرانی را از جانب خود در میان آن ملتها مبعوث نموده تا از یک طرف، حسّ پرستش و جاودان جویی آنها را هدایت نماید و از طرف دیگر با تعیین مرز و حدود غریزه‌ها و حقوق انسانها و ایمان به سزاها و جزاها، از تجاوزها و طغیانها و فساد و ستمگریها جلوگیری شود.

﴿وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِی کُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اُعْبُدُوا اللّٰهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّٰاغُوتَ﴾.[2]

---

۱. همزه / ۳. ۲. نحل / ۳۶.

و بی‌گمان، ما در میان هر ملّتی پیامبری را مبعوث نموده‌ایم (و به وسیلهٔ آن پیامبر به آن ملتها فرمان داده‌ایم) که عموماً خدا را پرستش کنید و عموماً از طاغوت (اسباب و عوامل تجاوز از مرزهای مشروع و طغیان علیه فرامین خدا) پرهیز کنید.

خدا پیامبرانش را همراه معجزه‌ها و براهین حقّانیت رسالت آنها و همراه کتاب و میزان و معیار تشخیص حق و باطل و عدالت و ستمها فرستاده است.

﴿لَقَدْ اَرْسَلْنٰا رُسُلَنٰا بِالبَیِّنٰاتِ وَ أَنْزَلْنٰا مَعَهُمْ ٱلْکِتابَ وَ ٱلمِیزَانَ لِیَقُوم ٱلنَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾.[1]

بی‌گمان ما همهٔ پیامبران خود را همراه دلایل یقین‌بخش (معجزات به میان مردم) فرستاده‌ایم و همراه آنان کتاب(های آسمانی) و میزان (شناسایی حق و باطل و ستم و عدالت) را فرو فرستاده‌ایم تا مردمان (مطابق آنها) به عدالت و دادگری عمل نمایند.

۷ - جمعیّتهای انسانی در همان آغاز که به «ملّت» تبدیل شده بودند و هنوز پیامبرانی در میان آنان مبعوث نشده بود، از حیث جهل و ناآگاهی و از جهت هواپرستی و فساد و ستمگری کاملاً با یکدیگر متحد و یکپارچه و ملت واحدی به شمار می‌آمدند و به محض بعثت پیامبران در میان آنها به دو بخش کافر و مؤمن، تقسیم شدند:

﴿کَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّة وَاحِدَةً فَبَعَثَ ٱللهُ ٱلنَّبِیّینَ مُبَشِّرِین وَ مُنْذِرِینَ﴾.[2]

مردم (از حیث جهل و ناآگاهی و سرگردانی) ملّت واحد و یکپارچه‌ای بودند. پس خدا پیامبرانی را در میان آنان مبعوث نمود تا مژده دهند (به کسانی که فرامین خدا را انجام می‌دهند و به پاداش نیک اعمال و عقاید و اخلاق خویش می‌رسند) و بترسانند (کسانی را که مخالف فرامین خدا رفتار می‌کنند).

﴿وَ مٰا کَانَ ٱلنّٰاسُ إلّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتلفُوا﴾.[3]

و مردم در آغاز امر ملّت واحدی بیش نبود (و بعد از بعثت انبیا) به دو بخش مختلف (و مخالف همدیگر) تقسیم شدند.

﴿اِخْتَلفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَ مِنْهُمْ مَنْ کَفَرَ﴾.[4]

(بعد از بعثت هر یک از پیامبران مردم) به دو بخش مختلف و مخالف همدیگر

---

۱. الحدید / ۲۵.
۲. بقره / ۲۱۳.
۳. یونس / ۱۹.
۴. بقره / ۲۵۳.

تقسیم شده‌اند. بخشی از آنان «مؤمن» و بخشی از آنان «کافر» شده‌اند.

۸ - اختلاف آن دو طبقه (یعنی طبقهٔ مؤمنان و طبقهٔ کافران) هم زیربنایی و هم روبنایی است، و همان گونه که از حیث اعتقاد و خط فکری با هم اختلاف دارند، از جهت اعمال و اخلاق و موضع‌گیریهای اعتقادی نیز با هم اختلاف دارند و اینک موارد اختلاف آن دو طبقه در همین دوره از زندگی:

مختصات طبقهٔ مؤمنان در دورهٔ اوّل زندگی

اوّل: سیر حرکت مؤمنان و همراهان این مسیر، که مسیر «صراط مستقیم» و همراهان «پیامبران و صدیقین و شهدا و صالحین و همهٔ اطاعت کنندگان خدا و پیامبر است.

﴿صِراطَ ٱلْمُسْتَقِيم * صِرَاطَ ٱلّذِين أَنْعَمْتَ عَلَيْهِم ﴾[1]

(نه بی‌راهه، بلکه راه آن هم نه راههای منحنی و پیچ در پیچ بلکه) راه مستقیم، راه کسانی که نعمت خود را به آنان بخشیده‌ای.

﴿وَ مَنْ يُطِعِ ٱللهَ وَ ٱلرَّسُولَ فَأُولٰئِكَ مَعَ الّذينَ أَنْعَمَ ٱللهُ عَلَيْهِم مِنَ ٱلنَّبيينَ وَ ٱلصِّديقِينَ وَ ٱلشُّهَداء وَ ٱلصَّالِحينَ وَ حَسُنَ أُولئكَ رَفيقًا ﴾[2]

﴿وَ اَنَّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا ٱتَّبَعُوا ٱلْحَقَّ مِنْ رَّبِهِم ﴾[3]

و کسانی که از خدا و پیامبر اطاعت کنند (در پیمودن آن راه) همراه کسانی هستند که خدا نعمت خود را به آنان بخشید (و بر صراط مستقیم هستند و کسانی که خدا نعمت خود را به آنان بخشیده و بر صراط مستقیم هستند عبارتند) از پیامبران و صدیقین (راستروان و راستگویانی که در تصدیق پیامبران پیشتاز بوده و سبب ایمان آوردن دیگران هم گشته‌اند) و شهیدان (راه ایمان و خداپرستی) و صالحین (و شایستگان) و آنان چه همراه و دوستان خوبی هستند.

دوم : عقاید مومنان در دورهٔ اوّل زندگی

﴿مَنْ اٰمَنَ بِاللهِ وَ ٱلْيَوْم ٱلآخِرِ وَ ٱلْمَلاٰئِكَةِ وَ ٱلْكِتَابِ وَ ٱلنَّبِيّينَ ﴾[4]

---

۱. فاتحه / ٦ و ٧

۲. نساء / ٦٩.

۳. محمد / ۳.

۴. بقره / ۱۷۷.

کسی که به (وجود) خدا (و صفات خدا) و به (فرا رسیدن) روز دیگر (و زندگی انسانها در دورهٔ دوّم) و به (فرود آمدن) کتاب(های آسمانی از طرف خدا) و به پیامبران (خدا) یقین داشته باشد.

﴿لِیَجزِیَ ٱللهُ کُلَّ نَفْسٍ مَا کَسَبتْ﴾[1]

تا هر کسی هر کار (خوب یا بد)ی را انجام داده است خدا (در آخرت) جزا و سزای او را بدهد.

﴿لَها ما کَسَبَتْ وَ عَلَیْها مَا آکْتَسَبَتْ﴾[2]

هر کسی هر کار نیکی را انجام دهد (در آخرت) به سود او و هر کار بدی را انجام دهد (در آخرت) به زیان او خواهد بود.

﴿فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقال ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یَرَهُ﴾[3]

هر کسی به اندازهٔ ذرّهٔ غبار (و سنگینی ذرّهٔ غباری) کار نیکو انجام داده باشد (در آخرت و در دورهٔ دوّم زندگی) آن را خواهد دید (و به پاداشش نایل می‌گردد) و هر کسی به اندازه ذرّهٔ غباری کار بد کرده باشد (در آخرت) آن را خواهد دید.

﴿وَآخْشوا یَوْماً لاَ یَجْزِی وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَ لاَ مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِه شَیْئاً﴾[4]

و از روزی بترسید، که نه پدری به فریاد فرزندش می‌رسد و کاری را برای او انجام می‌دهد، و نه فرزندی به هیچ وجهی فریادرس پدر و مادر خود می‌باشد.

﴿وَ إِنْ یَمْسَسْکَ آللهُ بِضُرٍّ فَلاَ کَاشِفَ لَهُ اِلاّ هُوَ وَ إِنْ یَمْسَسْکَ بِخَیْرٍ فَهُوَ عَلىَ کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ﴾[5]

اگر خدا زیانی به تو برساند، هیچ کس جز او نمی‌تواند آن زیان را برطرف نماید و (همچنین) اگر خدا خیری به تو برساند (هیچ کس جز او نمی‌تواند از آن خیر جلوگیری کند)؛ زیرا خداست که بر همه کارها قادر و توانا است.

سوّم: اعمال و اخلاق مؤمنان در دورهٔ اوّل زندگی

﴿قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِینَ هُمْ فِی صَلاٰتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَ آلّذین هُمْ عَنِ آللَّغْوِ

---

۱. ابراهیم / ۵۱.
۲. بقره / ۲۸۶.
۳. زلزله / ۷ و ۸.
۴. لقمان / ۳۳.
۵. انعام / ۱۷.

مُعْرِضُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكاة فَاعِلُونَ * وَالَّذِينَ هُم لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلاَّ عَلىٰ أَزواجِهِمْ اَوْ مٰا مَلَكَتْ اَيمانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غيرُ مَلُومين * فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْعٰادُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ رٰاعُونَ ﴾[1]

بی‌گمان مؤمنان رستگارند. آن کسانی که در نمازشان خشوع و خضوع دارند و آن کسانی که از (کارهای) بیهوده (وگفته‌های پوچ و باطل) رویگردانند (و نیروی خود را جز در امور جدّی مصروف نمی‌کنند) و کسانی که زکات مال را می‌پردازند و کسانی که عورت خود را (از هر نوع آلودگی) مصون می‌دارند مگر از همسران یا ملک‌الیمین‌ها(ی جنگی) خودشان که در این صورت مورد ملامت قرار نمی‌گیرند.

کسانی که غیر از این دو راه (زناشویی) دنبال کنند متجاوز از حدود دین به شمار می‌آیند.

و کسانی که در امانت‌داری خویش امین و در عهد خود رعایت کننده و بر پیمان خود باقی می‌باشند.

﴿يُوفونَ بِالنَّذْرِ وَ يَخَافُونَ يَوْماً كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيراً * وَ يُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلىٰ حُبِّهِ مِسْكِيناً وَ يَتِيماً وَ أَسِيراً * إِنَّمٰا نُطْعِمُكُم لِوَجْهِ اللهِ لا نُريدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لاَ شُكُوراً ﴾[2]

به نذر خود وفا می‌کنند، و از فرا رسیدن روزی (روز رستاخیز و آخرت) در هراسند که شر (و خطر و بلای) آن گسترده و فراگیر است و خوراک می‌دهند به بینوا و یتیم و اسیر (فقط) به خاطر خدا دوستی (و ایفای وظیفهٔ خداپرستی) (به زبان حال بدیشان می‌گویند) ما شما را فقط به خاطر ذات خدا خوراک می‌دهیم، و از شما پاداش و سپاسگزاری نمی‌خواهیم.

﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ﴾[3]

محمد فرستادهٔ خداست و کسانی که با او هستند در برابر کافران (جنگجو و حربی) تند و خشن و نسبت به همدیگر مهربان و دلسوز می‌باشند.

﴿وَ يُؤْثِرُونَ عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾[4]

و (مؤمنان میهمان و پناهنده را) بر خود ترجیح می‌دهند (در جنس و نقدی) که هر چند خود به آن شدیداً نیازمند هستند.

---

۱. مؤمنون / ۱-۸.
۲. الانسان / ۷-۹.
۳. فتح / ۲۹.
۴. حشر / ۹.

﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمِ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا وَ لِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَ لاٰ تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاً لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنا إِنَّکَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾[۱]

کسانی که بعد از آنان (مومنان مهاجر و انصار) به دنیا می آیند (رابطهٔ مودت خود را با آنان باقی داشته و) می‌گویند:

پروردگارا ما را و برادران ما را که در ایمان آوردن از ما پیشی گرفته‌اند، بیامرز و کینه‌ای نسبت به مؤمنان در دلهایمان جای مده، پروردگارا تو دارای رأفت و رحمت فراوانی هستی.

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ﴾[۲]

فقط مؤمنان برادر همدیگرند. پس میان برادران خود صلح و صفا برقرار کنید.

﴿وَ إِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدٰيهُمَا عَلَى الْأُخْرىَ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّىٰ تَفِيءَ إِلىٰ أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبّ الْمُقْسِطِينَ ﴾[۳]

هرگاه دو گروه از مؤمنان با هم به جنگ پرداختند، در میان آنان صلح برقرار سازید. اگر یکی از آن دو گروه در حق دیگری ستم کند و تعدّی روا دارد (و به صلح تن در ندهد) با آن گروهی که ستم می‌کند و تعدّی می‌ورزد، بجنگید (حتی اگر از اقوام یا دوستان نزدیک شما باشند و جنگ با آنان خلاف مصلحتهای زندگی شما باشد) تا زمانی که (آن گروه تجاوزگر) به سوی فرمان خدا برمی‌گردد، هرگاه (آن گروه) بازگشت (و فرمان خدا را پذیرا شد)، در میان ایشان دادگرانه صلح را برقرار سازید و (در اجرای مواد صلح) عدالت را به کار برید. چون خدا عادلان را دوست دارد.

﴿وَ الْقَانِتِينَ وَ الْقَانِتَاتِ وَ الصَّادِقِينَ وَ الصَّادِقَاتِ وَ الصَّابِرِينَ وَ الصَّابِرَاتِ وَ الْخَاشِعِينَ وَ الْخَاشِعَاتِ وَ الْمُتَصَدِّقِينَ وَ الْمُتَصَدِّقَاتِ وَ الصَّائِمِينَ وَ الصَّائِمَاتِ ﴾[۴]

«مردان فرمانبردار فرمان خدا و زنان فرمانبردار فرمان خدا و مردان راستگو و زنان راستگو و مردان شکیبا و زنان شکیبا و مردان فروتن و زنان فروتن و مردان بخشایشگر و زنان بخشایشگر و مردان روزه‌دار و زنان روزه‌دار و ... خدا آمرزش و پاداش عظیمی برای آنان آماده کرده است.

---

۱. حشر / ۱۰.
۲. حجرات / ۱۰.
۳. حجرات / ۹.
۴. احزاب / ۳۵.

﴿وَ اِذا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَ لَوْ كانَ ذاقُرْبىٰ﴾[۱]

و هنگامی که (دربارهٔ داوری یا گواهی یا نقل قولی سخنی را) گفتی دادگری کنید (و از حق منحرف نشوید)، هر چند (به زیان کسی تمام شود که) خویشاوندی با تو داشته باشد.

﴿اَلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ اَلقَوْلَ فَيَتَّبعونَ أَحْسَنَهُ﴾[۲]

آن کسانی که به همهٔ سخنان گوش فرا می‌دهند بعد از نیکوترین و زیباترین آنها پیروی می‌کنند.

﴿وَ اَلْمُؤْمِنُونَ وَ اَلْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلياءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ اَلْمُنْكَرِ﴾[۳]

مردان مؤمن و زنان مؤمن برخی دوستان و یاوران برخی دیگرند، همدیگر را به کارهای نیک می‌خوانند و از کارهای بد باز می‌دارند.

﴿وَ تَعَاوَنُوا عَلَىَ اَلبِرِّ وَ اَلتَّقْوىَ وَ لاَ تَعَاوَنُوا عَلىَ اَلْإِثْمِ وَ اَلْعُدْوانِ﴾[۴]

در راه نیکوکاری و پرهیزگاری همدیگر را یاری دهید، و هرگز در راه گناه و ستمکاری همدیگر را یاری و پشتیبانی نکنید.

چهارم: کردار و رفتاری که مؤمنان (در دورهٔ اوّل زندگی) باید بکلّی از آنها پرهیز کنند:

﴿وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لاٰ تُسْرِفُوا﴾[۵]

و بخورید و بنوشید، و اسراف و زیاده‌روی مکنید.

﴿وَ لاٰ تُبَذِّرْ تَبْذِيراً﴾[۶]

و به هیچ وجه نعمت را هدر نده (و در پراکندن اموال و دارایی خود زیاده روی مکن).

﴿يَا اَيُّها اَلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذىٰ﴾[۷]

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بذل و بخششهای خود را با منّت و آزار پوچ و تباه

---

۱. انعام / ۱۵۲.
۲. زمر / ۱۸.
۳. توبه / ۷۱.
۴. مائده / ۲.
۵. اعراف / ۳۱.
۶. اسراء / ۲۶.
۷. بقره / ۲۶۴.

نسازید.

﴿وَ لاَ تَيَمَّمُوا ٱلخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقونَ وَ لَسْتُمْ بِاخِذِيهِ إلاَّ اَنْ تُغْمِضوا فِيه﴾[1]

و به سراغ اجناس ناپاکی نروید تا از آن ببخشید در حالی که خود شما حاضر نیستید آن اجناس پلید را دریافت کنید مگر با اغماض و چشم پوشی از پلیدی آن.

﴿يَا اَيُّها ٱلّذينَ آمَنوا ٱتَّقُوا الله وَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَا إنْ كُنْتُم مُؤمِنين فـان لَـمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِن اللهِ وَ رَسُولِهِ﴾[2]

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از (عذاب و سزای) خدا بپرهیزید، و آنچه از (بدهکاری‌های) ربا در پیش مردم باقی مانده است، آن را فروگذارید (و از آن صرف نظر کنید) اگر از مؤمنان هستید. پس اگر چنین نکردید، بدانید (به منزلهٔ این است) که به جنگ با خدا و پیامبرش برخاسته‌اید.

﴿وَ لاَ تَقْرَبُوا ٱلزِّنَا اِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاء سَبِيلا﴾[3]

و (از راه اعمال تحریک کننده مانند چشم چرانی و بی‌حجابی و خلوت با اجنبی و رفتن به محیطهای آلوده) به زنا نزدیک نشوید که زنا گناه بسیار زشت و بدترین راه (فساد و کامجویی منحرفانه) است.

﴿قُلْ لِلْمُؤمِنِين يَغُضّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يحْفَظُوا فُروُجَهُم ذَلكَ أَزكَىٰ لَـهُمْ إنَّ الله خَبِيرٌ بِمٰا يَصْنَعُونَ * وَ قُلْ لِلمُؤمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُروجَهُنَّ وَ لاٰ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاّ مٰا ظَهَرَ مِنْهٰا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلىَ جُيُوبهِنَّ وَ لاٰ يُبْدِين زينَتَهُنَّ إلاّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبائِهِنَّ أَوْ اٰباءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنٰائِهِنَّ أَوْ اَبْناء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ اخْوانِهِنّ أَوْ بَـنِيَ إِخْوانِهِنَّ أَوْ بَنيَ اَخواتِهِنَّ أَوْ نِسائِهِنّ أَوْمٰا مَلَكَتْ اَيْمٰانُهُنَّ أَوِ ٱلتَّابِعينَ غَيْر أُولى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوْ اَلطِّفْلِ ٱلّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلىَ عَوْراتِ ٱلنِّساءِ وَ لاٰ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مٰايُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾[4]

(ای پیامبر)! به مردان مؤمن بگو تا چشمان خود را (از نگاه به نامحرمان) فروگیرند و (از همین راه) عورتهای خویشتن را مصون دارند. این (پرهیزگاری) برایشان زیبنده‌تر و بیشتر سبب پاکی آنان است بی‌گمان خدا از آنچه انجام می‌دهند آگاه است و به زنان مؤمن هم بگو تا چشمان خود را (از نگاه به نامحرمان) فروگیرند و (از همین راه)

---

۱. بقره / ۲٦۷.
۲. بقره / ۲۷۸-۲۷۹.
۳. اسراء / ۳۲.
۴. نور / ۳۰-۳۱.

عورتهای خویشتن را مصون دارند و (همچنین برای صیانت خود از هر نوع آلودگی) زینت(های خلقتی) خود را (مانند سر و گردن و بازو ساق و غیره) نمایان نسازند مگر آنچه (از راه ضرورت و ناچاری) ظاهر می‌شوند (و معمولاً از ظاهر شدن آن کسی قصد خودنمایی ندارد مانند دستها تا مچ و چهره‌ها آن اندازه که در وضو شسته می‌شود) و روسریهای خود را بر یقه‌هایشان بکشند (و زینتهای مصنوعی امثال خلخال و طوق و گردن بند و لباسهای زیباو قیمتی و سرمه و خضاب و غیره را در خارج منزل و در برابر چشمان مردان نامحرم ظاهر نسازند و بلکه آن) زینت را نمایان نکنند جز برای شوهرانشان یا پدرانشان یا پدران شوهرانشان یا پسرانشان یا پسران شوهرانشان یا برادرانشان یا پسران برادرانشان یا پسران خواهرانشان یا زنان (هم کیش) خودشان یا جاریه‌هایشان یا مردان دنباله‌رو که نیاز جنسی در آنان نیست (مانند خنثی‌ها، ابلهان، پیران فرتوت و اشخاص فلج و ...) یاکودکانی که هنوز از عورتهای زنان آگاهی پیدا نکرده (و از امور جنسی بی‌آگاه هستند) و پاهای خود را (به هنگام راه رفتن به زمین) نزنند تا زینتی که پنهانش می‌دارند (بر اثر شنیدن صدای آنها) دانسته شود (و کسانی از آن آگاه شوند).

﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ ٱلَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ نِكاحَا حَتّى يُغْنِيهِمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ﴾[1]

آنان که امکانات ازدواج را ندارند (و قادر به پرداخت مهریه یا تأمین زندگی همسری نیستند) باید در راه عفّت و پاکدامنی خود گام بردارند تا خدا از فضل و لطف خود آنان را دارا (و قادر به ازدواج) نماید.

﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا إِنَّما ٱلْخَمرُ وَ ٱلْمَيْسِرُ و ٱلْأَنْصابُ وَ ٱلْأَزْلاٰم رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطانِ فَاجْتَنِبوه لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُون﴾[2]

ای مؤمنان! میخوارگی و قمار و سنگهای تعبیه شده (برای اینکه قربانی بتها را روی آن ذبح کنند) و تیرها(یی که استفاده غیب‌گویی را از آنها انتظار دارید) همه و همه پلیدند و از کارهای شیطان است (که در درون شما انجام داده است) پس از آن (کار پلید شیطان) دوری کنید تا اینکه رستگار شوید.

﴿وَ لاَ تَأْكُلوا اَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ وَ تُدْلوا بِهَا اِلىَ ٱلحُكّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ

---

۱. نور / ۳۳.   ۲. مائده / ۹۰.

أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[1]

و اموال و دارایی خودتان به (جهتهای) باطل (مانند رشوه و دزدی و غصب و غیره) در بین خود نخورید و آن را به حکمفرمایان (امرا و قضات) تقدیم نکنید تا به صورت ارتکاب) گناه، بخشی از اموال مردم را بخورند و شما بر آن آگاه باشید (و خود بدانید که آشکارا ستمکاران را یاری داده‌اید).

﴿وَ قَضیٰ رَبُّکَ أن لاٰ تَعْبدوُا إلاّ إیّاهُ وَ بِالْوٰالِدَیْنِ إحْسَاناً إمّا یَبْلُغَنَّ عِنْدک الکِبر أَحَدُهُمٰا اَوْ کلاٰهُمٰا فَلَا تَقُلْ لَهُمٰا اُفٍ وَ لاٰ تَنْهَرهُمٰا و قُلْ لَهُمٰا قَوْلاً کریما * وَ اخْفِضْ لَهُمٰا جَنٰاحَ الذُّلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَبِ ارْحَمْهُمٰا کَمَا رَبَّیَانِی صَغیراً * رَبُّکُمْ اَعْلَمُ بِمٰا فِی نُفُوسِکُمْ اِنْ تَکُونُوا صَالِحِین فَاِنَّهُ کان لِلْأَوّٰابِینَ غفوراً * وَءَاتِ ذَالْقُرْبَی حَقَّهُ وَالمِسْکینَ وَابنَ السّبیل وَ لَا تُبَذِّرْ تَبْذیراً * إنَّ الْمُبَذِّرِینَ کَانُوا إخْوانَ الشَّیاطینِ و کان الشیطانُ لِرَبِّه کفوراً * و امّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُم ابْتِغاءَ رَحْمَةٍ مِن رَبِّکَ تَرْجُوهٰا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلاً مَیْسُوراً * وَ لاَ تَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلُولَةً إلَی عُنُقِکَ وَ لاٰ تَبْسُطْهٰا کُلّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسوراً * إنَّ رَبَّکَ یَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ یَشَاءُ وَ یَقْدِرُ إنَّهُ کَانَ بِعِبَادِه خَبیراً بَصِیراً * وَ لاَ تَقْتُلُوا أَوْلاٰدَکم خَشْیَةَ اِمْلاٰقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُم وَ إیَّاکُمْ اِنَّ قَتْلَهُمْ کٰانَ خِطْأً کَبِیراً * وَ لاٰ تَقْرَبُوا الزِّنا إنّه کَانَ فَاحِشَةً وَ سٰاءَ سَبِیلاً * وَ لاَ تَقْتُلوا النَّفْسَ الَّتِی حَرَّمَ اللهُ اِلاّ بِالْحَقِ وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنٰا لِوَلیّه سُلْطٰاناً فَلا یُسْرِف فی القَتْلِ إنَّهُ کٰانَ مَنْصُوراً * وَ لاَ تَقْرَبوا مٰالَ الْیَتِیمِ إلاّ بِالَّتی هِیَ اَحْسَنُ حَتی یَبْلُغَ اَشُدَّهُ وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إنَّ الْعَهْدَ کٰانَ مَسْؤلاً * و أَوْفوا الکَیْلَ اذا کِلْتُمْ وَ زِنُوا بِالْقِسْطٰاسِ الْمُسْتَقیم ذلِکَ خیرٌ وَ اَحْسَنُ تَأْوِیلاً * وَ لاٰ تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ اِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الفؤادَ کُلّ أُولٰئِکَ کٰانَ عَنْه مَسْؤُلاً * وَ لاٰ تَمْشِ فِی الأَرْضِ مَرَحاً إِنَّکَ لَنْ تَخْرِق الأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلغَ الْجِبٰالَ طُوْلاً ﴾[2]

و پروردگارت فرمان داده است که جز او را نپرستید و به پدر و مادر نیکی کنید، و هرگاه یکی از آن دو یا هر دوی ایشان، نزد تو به پیری و کهولت سنّ رسیدند (کمترین تعبیر بی‌ادبانه مثلاً) اف را به آنان مگوی (و بر سر ایشان فریاد مزن) و آنان را از پیش خود مران و با سخنان محترمانه با آن دو سخن بگو، و بال تواضع و مهربانی را بر ایشان فرود آور (و برای آنان دست دعا بلند کن) و بگو پروردگارا (اینان که ضعیف و ناتوانند جز تو

---

۱. بقره / ۱۸۸.
۲. اسراء / ۲۳-۳۷.

پناهی ندارند) رحمت و رحم خود را شامل حال آنان کن، همان‌گونه که آنان در حال کوچکی (و ضعف و ناتوانی به من رحم کرده و) مرا پرورش داده‌اند. پروردگارتان (از خودتان) آگاه‌تر است بدان افکاری که در درونتان در حال جریان است، (و می‌داند خدمات شما به پدران و مادرانتان از روی وظیفهٔ خداپرستی و تعهّدات دینی است یا به خاطر منافع مادّی و کسب اعتبارات اجتماعی است» اگر شما افراد شایسته‌ای بوده باشید (و در راه انجام دادن فرمان خدا تلاش و کوشش کرده باشید و با این حال گاه‌گاهی لغزشهایی در زمینهٔ خدمت به پدر و مادر از شما سر زده باشد این را بدانید که) بی‌گمان خدا نسبت به پشیمان شدگان (از لغزشها) آمرزنده است.

حق خویشاوندان را (مانند صلهٔ رحم با نیکی کردن با آنان و ابراز مودت و محبّت در آمد و شد با آنان) و حق مستمند و وامانده در راه را (از راه کمکهای مادّی و معنوی) بپرداز و به هیچ وجه زیاده‌روی مکن؛ زیرا کسانی که اسراف می‌کنند (و در پراکندن دارایی خویش زیاده‌روی می‌نمایند) برادران اهریمنان هستند (و تحت تأثیر وسوسه‌های ایشان هستند) و بی‌گمان شیطان نسبت به (نعمتهای) خدا بسیار ناسپاس بود.

و اگر (برای کمک به مستمندان و بیچارگان و خویشاوندان چیزی در دست نداشته و) به امید دسترسی به رحمت پروردگارت فعلاً روی (بخشش چیزی را از آنان) برگرداندی سخنی به آنان بگو که محترمانه و مهربانانه و نویدبخش باشد.

دست خود را بر گردن خویش بسته مدار (از کمک به افراد شایستهٔ کمک دریغ مکن) و دست خود را هم فوق‌العاده گشاده مساز (و بی‌حساب و اندازه دارایی خود را پراکنده مکن) که سبب شود عقب بمانی و مورد ملامت (این و آن) قرار گیری و غمناک گردی.

بی‌گمان پروردگارت، روزی هر کس را که بخواهد فراوان و گسترده می‌دارد و روزی هر کس را که بخواهد کم و تنگ می‌گرداند؛ زیرا خدا از (سرشت) بندگان خود آگاه (و به احوال و نیازهای آنان آشنا) و بینا است.

(و از آنجا که روزی دهنده همگان خداست) فرزندانتان را از ترس فقر و تنگدستی نکشید. ما آنان و شما را روزی می‌دهیم بیگمان کشتن ایشان گناه بس بزرگی است.

و (از راه اعمال تحریک کننده مانند چشم چرانی و بی‌حجابی ورود به محیطهای آلوده) به زنا نزدیک نشوید (که زنا گناه بسیار زشت و بدترین راه (فساد اخلاق و

کامجویی منحرفانه) است. و کسی را به قتل نرسانید که خدا کشتن او را (جز به حق - حرام کرده است و هر کس که مظلومانه و به ناحق کشته شود به صاحب خون او (که نزدیکترین خویشاوندان اوست این) قدرت را داده‌ایم (که با مراجعه به قاضی قصاص خود را درخواست و قاتل را به مجازات برساند) ولی نباید او هم در قتل اسراف کند (به جای یک نفر چند نفر یا به جای قاتل دیگری را بقتل برساند) بی‌گمان (صاحب خون از جانب خدا) یاری شونده است (چون حق قصاص را بـه او داده است) و در مـال یـتیم تصرف نکنید مگر به شیوه‌ای که (در نگهداری و بهره‌وری آن مفیدتر و) بهتر باشد تـا اینکه یتیم به سنّ بلوغ می‌رسد (و خود می‌تواند به نحو احسن در دارایی خویش تصرف نماید). و به عهد و پیمان خود (که با خدا یا بندگان خدا بسته‌اید) وفا کنید؛ زیرا از (شما در روز آخرت دربارهٔ) عهد و پیمان سؤال می‌شود، و هنگامی که جنسی را بـه پـیمانه می‌دهی آن را تمام و کمال پیمانه کنید و با ترازوی راست (و درست اجناس را) وزن کنید (و در وزن و پیمانه همان گونه که کم نمی‌گیرید، به دیگران هم کم ندهید) که این کار خود خوب و سر انجام بهتری دارد و از چیزی دنباله‌روی مکن که از آن آگاهی نداری. بی‌گمان (ابزار احساس و درک) چشم و گوش و دل عموماً مورد پرس و جو قرار می‌گیرند (که با وجود آن ابزار چرا کورکورانه دنباله‌روی کرده‌ای).

و در روی زمین متکبّرانـه و مـغرورانـه راه مـرو؛ چـرا کـه تـو (بـا کـوبیدن پـاهای متکبرانه‌ات) نمی‌توانی زمین را بشکافی و (با گردن بلند کردن جابرانه‌ات نمی‌توانی) به بلندای کوهها برسی (در حالی که انسان در برابر کرهٔ زمین ذرّه‌ای است کوچک و زمین هم در برابر کهکشانها و جهان هستی ذرّه‌ی است ناچیزتر).

چهارم شیوهٔ رفتار مؤمنان با غیرمؤمنان

﴿وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ اَلَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا﴾[1]

و در راه خدا بجنگید با کسانی که با شما می‌جنگند، و تجاوز و تعدّی نکنید (در آغاز امر شما جنگ را نیفروزید و پس از آنکه دیگران جنگ را برافروختند شما کسانی را که در جنگ شرکت نکرده‌اند، نکشید و خانه‌ها و کشتزارها را ویران نکنید).

---

۱. بقره / ۱۹۰.

﴿وَ ٱلْکاظِمِینَ ٱلْغَیْظَ وَ ٱلْعَافِینَ عَنِ النّٰاسِ﴾[۱]

و خشم خود را فرو می‌برند و از مردم گذشت می‌کنند (و از انتقام گرفتن از مردم که زبانی یا آزاری به آنان رسانیده‌اند می‌گذرند.

﴿وَ لاَ یَجْرِ مَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلیٰ أن لاٰ تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْویَ﴾[۲]

و دشمن بودن قومی شما را بر آن ندارد که (با ایشان) دادگری نکنید، دادگری کنید که دادگری (مخصوصاً با دشمنان) به پرهیزگاری نزدیکتر (و راست‌ترین و نزدیکترین راه برای دوری از خشم خدا) است.

﴿یَا اَیُّهَا الَّذِینَ اٰمَنُوا إِنْ جٰاءَکُمْ فَاسِقٌ بِنَبأٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهٰالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلیٰ مٰافَعَلْتُمْ نٰادِمِینَ﴾[۳]

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر شخص فاسقی (دارای سوابق گناه) خبری را به شما رسانید، دربارهٔ آن تحقیق کنید. مبادا به گروهی - بدون آگاهی (از حال و وضع آنان) آسیب برسانید و از کردهٔ خویش پشیمان شوید (به محض وصول گزارش - به ویژه اگر مشکوک باشد تا تحقیق لازم به هیچ عملی اقدام نکنید).

---

۱. آل‌عمران / ۱۳۴.　　۲. مائده / ۸.

۳. حجرات / ٦.

ویژگیهای کافران در دورهٔ اوّل زندگی

اوّل : مسیر حرکت کافران (بیراهه)ها و انحراف از صراط مستقیم

﴿إِنَّ ٱلَّذینَ کَفَرُوا وَ صَدّوا عَنْ سَبِیلِ ٱللهِ قَد ضَلُّوا ضَلاَلاً بَعِیداً﴾[1]

بی‌گمان کسانی که کفر را پیشهٔ خود کرده‌اند و (حتی) مانع شده‌اند که دیگران نیز راه خدا را پیش گیرند، در بیراههٔ بسیار دور (از صراط مستقیم) گام برمی‌دارند.

﴿وَ إِنَّ ٱلَّذِینَ لاَ یُؤْمِنُونَ بِالْآخِرةِ عَنِ ٱلصِّراٰطِ لَنَاکِبُون﴾[2]

و بی‌گمان کسانی که به آخرت (دورهٔ دوّم زندگی انسان) ایمان ندارند از صراط (مستقیم) منحرف هستند (و از مسیر تکامل بشریّت منحرف شده‌اند)

دوّم: انواع کافران، از منافق و مجاهر و حربی و ذمی و معامد و پناهنده برحسب موضع‌گیریهایشان در مقابل مؤمنان آن انواع به وجود می آیند.

﴿وَ لَمَّا جاٰئَهُم ٱلْحَقُّ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ وَ إِنَّا بِهِ کَافِرُون﴾[3]

و هنگامی که حق (قرآن) به پیش ایشان آمد گفتند این جادو است و ما نسبت به آن بی‌باور و بی‌اعتقاد هستیم.

﴿وَ إِذَا لَقُوا ٱلَّذِینَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَ إِذَا خَلَوا إِلیٰ شَیاٰطِینِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَکُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُون﴾[4]

هنگامی که (منافقان) با مؤمنان روبه‌رو می شوند، می‌گویند ما هم ایمان آورده‌ایم و هنگامی که با رؤسای شیطان آسای خود به خلوت می‌نشینند، می‌گویند ما با شما هستیم (و اینکه به مؤمنان گفته‌ایم ایمان آورده‌ایم) جز مسخره کردن آنان مقصود دیگری نداشته‌ایم.

---

۱. نساء / ۱۶۷.
۲. مؤمنون / ۷۴.
۳. زخرف / ۳۰.
۴. بقره / ۱۴.

﴿إلاَ الَّذِين عَاهَدْتُمْ مِنَ ٱلْمُشْرِكين ﴾[1]

مگر کسانی که از مشرکان که با آنان پیمان برقرار کرده‌اید.

﴿فَإِنْ قَاتَلوكُم فَاقْتُلوهُمْ كَذلِكَ جَزاءُ ٱلْكَافِرِينَ ﴾[2]

پس اگر با شما جنگیدند، ایشان را بکشید. چنین است سزای کافرانی (که با شما مؤمنان می‌جنگند).

﴿مِنَ الّذين أُوتُو ٱلْكِتَاب حَتّى يُعْطوا ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُوْن ﴾[3]

از کسانی که (قبلاً) کتاب (آسمانی) به آنان داده شده (از اهل کتاب شمرده می‌شوند) تا هنگامی که (تحت الحمایهٔ شما خواهند گشت و اهل ذمّه به شمار می‌آیند و افراد بالغ و سالم و ثروتمند از مردان آنان در برابر معاف بودن از شرکت در جهاد و امنیت جانی و مالی، مالیاتی را بنام) جزیه پرداخت می‌نمایند.

﴿وَ إِنْ اَحَدٌ مِنَ ٱلْمُشْرِكينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّى يَسْمَعَ كَلاَمَ ٱللهِ ثُمّ اَبْلِغهُ مَأْمَنَهُ ﴾[4]

اگر یکی از مشرکان از تو (ای پیامبر) پناهندگی طلبید، او را پناه بده تا کلام خدا را بشنود (آنگاه اگر با شنیدن آیه‌های قرآن ایمان آورد، از زمرهٔ شما خواهد بود و اگر ایمان نیاورد) پس او را به محلّ امن (و سرزمین قومش) برسان.

سوم: اعتقادات گوناگون کافران در دورهٔ اوّل زندگی:

﴿اَفَرأَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ اِلٰهَهُ هَوٰاه ﴾[5]

هیچ دیده‌ای کسی را که هوا و هوس خود را معبود و خدای خود قرار داده است.

﴿وَ قَالُوا مَا هِيَ إلاّ حَيَاتُنا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يُهْلِكنٰا إلاّ ٱلدَّهْر ﴾[6]

و گفتند: هیچ زندگی دیگر جز همین زندگی که در این جهان به سر می‌بریم وجود ندارد گروهی از ما می‌میرند و گروهی جای ایشان را می‌گیرند و جز روزگار (و طبیعت) ما را نابود نخواهد کرد.

﴿زَعَم ٱلَّذِين كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا ﴾[7]

---

۱. توبه / ۴.
۲. بقره / ۱۹۱.
۳. توبه / ۲۹.
۴. توبه / ٦.
۵. جاثیه / ۲۳.
٦. جاثیه / ۲۴.
۷. تغابن / ۷.

کافران می‌پندارند که (هرگاه مردند دیگر) هرگز زنده نمی‌شوند و برانگیخته نخواهند شد.

﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِين قَالُوا اِنَّ ٱللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ﴾[1]

بی‌گمان کسانی کافرند که می‌گویند «الله» یکی از سه خدایان است (می‌گویند خدایان سه تا هستند: الله و عیسی و مادرش).

﴿وَ قَالَتِ ٱلیَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللهِ وَ قَالَتِ ٱلنَّصَارَى المَسِيْحُ ٱبْن ٱللهِ﴾[2]

و یهودیان می‌گویند «عُزَیْر» پسر خداست (شعاری است بر زبان می‌آورند، به پاس اینکه عزیر آنان را بعد از یک قرن خواری و ذلّت از اسارت رهانید و توراتی را که از حفظ داشت برایشان حفظ و نگهداری نمود و در اختیار آنان قرار داد) و ترسایان می‌گویند: مسیح پسر خداست (چون بی‌پدر از مادر بزاد).

﴿قَالَ ٱلْكَافِرُوْنَ اِنَّ هٰذا لَسٰاحِرٌ مُبِينٌ﴾[3]

(با وجود ظاهر شدن صدق پیامبر به وسیله ارائه معجزهٔ قرآن باز) کافران می‌گویند این (محمدبن عبدالله) واقعاً جادوگر آشکاری است.

﴿و قَالَ ٱلَّذِين كَفُروا لاَ تَأْتِينٰا السّٰاعَةُ﴾[4]

کافران می‌گویند هرگز قیامتی برای ما بر پا نمی‌شود (و هرگز به حساب و کتاب و سزا و جزای ما رسیدگی نمی‌گردد).

﴿أَإِذَا مِتْنٰاوَ كُنَّا تُراباً و عِظَاماً أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾[5]

آیا هنگامی که مردیم و خاک و استخوان شدیم، ما برانگیخته می‌شویم و زنده گردانده می‌شویم.

چهارم: اعمال و اخلاق کافران در دورهٔ اوّل زندگی:

﴿أَرَأَيْتَ ٱلَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّين فَذٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ وَ لاٰ يَحُضّ عَلىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِين﴾[6]

کسانی که سزا و جزا(ی اعمال و رفتار انسان) را دروغ می‌پندارند، می‌فهمی

---

۱. مائده / ۷۳.
۲. توبه / ۳۰.
۳. یونس / ۲.
۴. سباء / ۳.
۵. صافات / ۱۶.
۶. ماعون / ۱-۳.

چگونه کسانی هستند؟ آنان کسانی هستند که یتیم را سخت از پیش خود می‌رانند، و (کسی را) به خوراک مستمندان تشویق نمی‌کنند.

﴿یَتَسَاءَلُونَ عَنِ الْمُجْرِمِینَ مَا سَلَکَکُمْ فِی سَقَرَ قَالُوا لَمْ نَکُ مِنَ الْمُصَلِّینَ وَ لَمْ نَکُ نُطْعِمُ الْمِسْکِینَ وَ کُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِینَ وَ کُنَّا نُکَذِّبُ بِیَوْمِ الدِّینِ حَتَّی آتَانَا الْیَقِینُ﴾[1]

(بهشتیان در حال گفتگو از یکدیگر می‌پرسند از بزهکاران (سؤال می‌کنند که) چه چیزهایی فرجام کار شما را به دوزخ کشانده است؟ می‌گویند (در جهان و در دورهٔ اوّل زندگی) از زمرهٔ نمازگزاران نبوده‌ایم، و به مستمند خوراک نمی‌داده‌ایم، و ما پیوسته با پوچگرایان درکارهای پوچ (مانند یاوه‌گویی و غیبت و عیبجویی و غیره) فرو می‌رفتیم، و روز سزا و جزا را ساخته و پرداخته می‌پنداشتیم تا هنگامی که (مرگ) یقین (بخش) به سراغ ما آمد.

﴿فَلَا تُطِعِ الْمُکَذِّبِینَ وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَیُدْهِنُونَ وَ لَا تُطِعْ کُلَّ حَلَّافٍ مَهِینٍ هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمِیمٍ مَنَّاعٍ لِلْخَیْرِ مُعْتَدٍ أَثِیمٍ عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِکَ زَنِیمٍ أَنْ کَانَ ذَا مَالٍ وَ بَنِینَ إِذَا تُتْلَی عَلَیْهِ آیَاتُنَا قَالَ أَسَاطِیرُ الْأَوَّلِینَ﴾[2]

از تکذیب کنندگان اطاعت مکن (و با درخواستهای آنان روی موافقت نشان مده) ایشان دوست می‌دارند که (در جهت موافقت با تمایلات آنها) سازش و نرمش نشان دهی تا آنان هم نرمش و سازش به عمل آورند (و در نتیجه برخی از فرمانهای خدا به خاطر آنها کنار گذاشته شود) از هیچ فرومایه‌ای که بسیار سوگند می‌خورد اطاعت مکن آن کسی که بسیار عیبجو و همواره درصدد سخن‌چینی است و بسیار مانع کار خیر و تجاوزپیشه و بزهکار است (علاوه بر اینها) درشت‌خویی و سنگدل و انگشت‌نما به بدیها است (و آن همه پلیدیهای فکری و اخلاقی نتیجه یک غرور کاذب) و اینکه مالداری است دارای فرزندان متعدد می‌باشد، هنگامی که آیه‌های ما بر او خوانده می‌شود می‌گوید افسانه‌های پیشینیان است.

﴿إِنِ الْکَافِرُونَ إِلَّا فِی غُرُورٍ﴾[3]

کافران جز اینکه در فریب خوردگی و غرور (غرق) هستند چیز دیگری نیستند.

---

۱. مدثر / ۴۰-۴۷. ۲. القلم / ۸-۱۵.
۳. ملک / ۲۰.

﴿وَ ٱلْكَافِرُونَ هُمُ ٱلظَّالِمُونَ﴾[۱]
و کافرانند که ستمگر می‌باشند (و به خود و جامعهٔ خویش ظلم می‌کنند).
﴿لاَ يَرْقُبُونَ فِى مُؤْمِنٍ إِلاًّ وَ لاَ ذِمَّةً وَ أُولٰئِكَ هُمُ ٱلْمُعْتَدُونَ﴾[۲]
(مشرکان نه دربارهٔ شما) دربارهٔ هیچ فرد با ایمانی رعایت خویشاوندی و پیمان را نمی‌کنند. و آنان هستند که تجاوزپیشه می‌باشند.
﴿ذٰلِكَ بِأَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا ٱتَّبَعُوا ٱلْبَاطِلَ﴾[۳]
آن به این (جهت) است که کسانی که کفر را پیشهٔ خود کرده‌اند از باطل و پوچی پیروی می‌کنند.
﴿أَلْمُنَافِقُونَ وَ ٱلْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِنْ بَعضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَ يَنْهونَ عَنِ ٱلْمَعْرُوفِ وَ يَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ﴾[۴]
(مردان منافق دو چهره و زنان منافق دو چهره همه از یکدیگر (و یک گروه) هستند. آنان همدیگر را به کار زشت فرا می‌خوانند و از کار خوب بازمی‌دارند. و (از بذل و نیکوکاری) دستان خود را باز می‌دارند.
﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّاغُوتِ﴾[۵]
و کسانی که کفر پیشه هستند در راه طاغوت (و نیروهای طغیانگر و مرزشکن اخلاق والای بشری) می جنگند.
﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَ يَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ ٱلْأَنْعَامُ﴾[۶]
و کسانی که کفر را پیشهٔ خود کرده‌اند، همواره درصدد تمتع و تلذّذ و کامجویی هستند و همچون چهارپایان (بز و گوسفند و گاو و شتر) می‌خورند (و همواره در حال چرایند).
﴿وَ إِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعوا مَا أَنزَلَ ٱللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَوَ لَوْ كانَ آباؤُهُم لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لاَ يَهْتدونَ﴾[۷]
و هنگامی که به آنان گفته شود: از آنچه خدا فرو فرستاده است پیروی کنید.

---

۱. بقره / ۲۵۴.
۲. توبه / ۱۰.
۳. محمد / ۳.
۴. توبه / ۶۷.
۵. نساء / ۷۶.
۶. محمد / ۱۲.
۷. بقره / ۱۷۰.

می‌گویند بلکه ما از آنچه پدران خود را بر آن یافته‌ایم پیروی می‌کنیم (نه از هیچ چیز دیگر) آیا اگر پدرانشان چیزی (از عقاید و عبادات دینی) را نفهمیده باشند و (به حقایقی) هدایت نیافته باشند (باز هم کورکورانه از آنان پیروی می‌کنند و عقل و فهم خود را بدون دلیل کنار می‌گذارند).

﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ ﴾[1]

چرا باید ایشان از اندرز (آیه‌های قرآن) روگردان شوند، انگار آنان گورخران رمیده‌ای هستند، گورخرانی که از شیر گریخته و رمیده باشند.

﴿وَ مٰا أَرْسَلْنٰا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قٰالَ مُتْرفُوها إِنّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴾[2]

ما به هر شهر و دیاری که پیغمبری را فرستاده‌ایم، افراد غرق شده در تنعّم (و ثروتمندان هواپرست) آن شهر و دیار گفته‌اند:

ما بر آنچه وسیلهٔ شما فرستاده شده است (و شما آورده‌اید) باور نداریم.

﴿فَلاٰ صَدَّقَ وَ لاٰ صَلّىٰ وَلٰكِنْ كَذَّب وَ تَوَلّىٰ ثمّ ذهَبَ إِلىٰ أَهْلِهِ يَتَمَطّىٰ ﴾[3]

(انسان کافر و منکر معاد) هرگز نه زکاتی داده است و نه نمازی خوانده است، بلکه راه تکذیب (حقایقی که حقانیّت آنها با معجزات معلوم گردیده) پیش گرفته است. گذشته از اینها، همواره با حالتی از غرور و تکبّر حق به جانبانه‌ای به نزد خانواده و کسان خویش برگشته است.

---

۱. مدثر / ۴۹-۵۱. ۲. سبأ / ۳۴.
۳. قیامه / ۳۱-۳۳.

عالم برزخ

هم مؤمنان، هم کافران مدت نامعلومی در بین آن دو دوره از زندگی یعنی «حیاة الدّنیا و الاخرة» به سر می‌برند و این حالت عالم «برزخ» است که برای هر انسانی (چه مؤمن چه کافر) از نخستین لحظهٔ فرا رسیدن مرگ و جدا شدن روح از بدن آغاز می‌گردد، و تا «نفخ صور» در مرتبه اوّل امتداد می‌یابد و از نخستین لحظهٔ پیدایش برزخ، خوشحالی مؤمنان و ناراحتی کافران آغاز می‌شود. اینک آیه‌های قرآن درباره آغاز و امتداد و پایان عالم برزخ انسانهای مؤمن و انسانهای کافر:

﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوتُ قال رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلّی اَعْمَلُ صٰالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ كَلَاّ إِنَّها كَلِمَةٌ هُوَ قٰائِلُها وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلیٰ یَوْمِ یُبْعَثُونَ﴾[1]

(کافران در همان بیراهه و انحراف از صراط مستقیم پیش می‌روند) تا زمانی که مرگ یکی از آنان فرا می‌رسد می‌گوید: پروردگارا مرا (به دورهٔ اوّل زندگی) برگردانید، تا اینکه کار شایسته‌ای بکنم به جای فرصتهایی که از دست داده‌ام، نه (به هیچ وجه راه بازگشتی وجود ندارد) این سخنی است که او بر زبان می‌راند (به فرض اینکه به دنیا برگردد این سخن به حال خود باقی و آن را به عمل تبدیل نمی‌کند) در پیش روی ایشان (عالم) برزخ است تا روزی که برانگیخته می‌شوند.

۱ - مؤمنان در عالم برزخ:

﴿اَلَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ ٱلْمَلاٰئِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلاٰمٌ عَلَيْكُمْ ٱدْخُلوا ٱلجَنَّة بِمٰا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[2]

(مؤمنان پرهیزگار) همانهایی هستند که (به هنگام مرگ) فرشتگان (مأمور قبض

---

۱. مؤمنون / ۹۹-۱۰۰.
۲. نحل / ۳۲.

ارواح) جانشان را می‌گیرند. در حالی که پاکیزه (از کفر و معاصی) و شادان (از رویارویی سرفرازانه خود با پروردگار) هستند. (فرشتگان به آنان) می‌گویند درود بر شما (در امان خدا باشید و بعد از برانگیختن و فرا رسیدن رستاخیز) در مقابل کارهای خوبی که انجام داده‌اید به بهشت داخل شوید.

﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَ رَيْحَانٌ وَ جَنَّةُ نَعِيمٍ﴾[۱]

(و امّا شخص در حال احتضار) اگر از زمرهٔ پیشگامان مقرب باشد (همین که مرد) بهرهٔ او آسایش و راحتی و گلهای خوشبو (و در آینده که برانگیخته شد) بهشت پر از تنعّم را هم خواهد داشت.

﴿وَ لاٰ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْواتاً بَلْ اَحْيٰاءٌ عِنْدَ رَبِّهِم يُرْزَقُون فَرِحِينَ بِمَا اٰتَاهُمْ آللهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾[۲]

وکسانی که در راه خدا کشته می‌شوند، مرده مشمار، بلکه آنان زنده‌اند و به آنان - نزد پروردگارشان - روزی داده می‌شود (و چگونگی آن زندگی و نوع آن روزی را فقط خدا می‌داند). آنان شادمانند از آنچه خداوند به فضل وکرم خود بدیشان داده است.

۲ - کافران در عالم برزخ:

﴿كَلاّٰ إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ وَ قِيلَ مَنْ راٰقٍ وَ ظَنَّ أَنَّهُ ٱلْفِراٰقُ وَ الْتَفَّتِ ٱلسَّاٰقُ بِالسَّاٰقِ إِلىٰ رَبِّکَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَساٰقُ فَلاٰ صَدَّقَ وَ لاٰ صَلّىٰ وَلٰكِنْ كَذَّبَ وَ تَوَلّى﴾[۳]

چنین نیست (که گمان می‌برند که مرگ فنای کلّی انسانهاست بلکه) آنگاه که جان به گلوگاه می‌رسد و (از جانب اطرافیان سراسیمه) گفته می‌شود آیا کسی هست که (برای جلوگیری از مرگ او) تعویذی را به کار برد (و شخص در حال احتضار) اطمینان حاصل می‌کند که زمان جدایی فرا رسیده، و ساق پایی به ساق پای دیگر پیچیده در همان وقت است که به سوی پروردگارت سوق داده می‌شود (پس تصوّر فنای کلّی از جانب کافران غلط است) (آن انسان منکر معاد) هرگز نه زکاتی داده است و نه نمازی خوانده است، بلکه راه تکذیب (حق) را در پیش گرفته و از فرمان خدا روی گردانده است.

﴿فَلَوْ لاٰ إِذا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ وَ أَنْتُمْ حِينَئِذٍ تَنْظُرُون وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْه مِنْكُم وَلٰكِنْ لاٰ

---

۱. واقعه / ۸۹. ۲. آل‌عمران / ۱۶۹-۱۷۰.

۳. القیامه / ۲۶-۳۲.

تُبْصِرُون فَلَوْ لاٰ إنْ كُنتُم غَيْرَ مَدِينِيْنَ تَرْجِعُونَها إنْ كُنْتُم صَادِقِينَ ... وَ أَمّٰا إِنْ كٰانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضّالِّينَ فَنزل مِنْ حَميمٍ وَ تصْلِيَةُ جَحِيمٍ﴾[1]

پس چرا هنگامی که (جان) به گلوگاه می‌رسد و شما در این حال می‌نگرید، و ما به او نزدیکتریم از شما ولیکن شما نمی‌بینید. حال اگر شما در برابر اعمالتان سزا و جزا داده نمی‌شوید، چرا (جان) را به بدن برنمی‌گردانید اگر (در این اعتقاد خود) از راستان هستید...

و امّا اگر (آن کسی که در حال احتضار است) از جمله تکذیب کنندگان گمراه باشد (همین که مرد) به آب جوشان از او پذیرایی می‌گردد و همچنین به آتش دوزخ فرو انداختن و جای دادن در آن از او پذیرایی می‌شود.

﴿وَ لَوْ تَرىٰ أُذْيَتوَفّٰى الّذينَ كَفَروا المَلاٰئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَ أَدْبٰارَهُمْ وَ ذُوقُوا عَذابَ ٱلْحَرِيقِ﴾[2]

اگر ببینی (رعب و هراسی که بوجود می‌آید) هنگامی که فرشتگان جان کافران را می‌گیرند، و سر و صورت و پشت و روی آنان را می‌زنند و (به آنان می‌گویند) عذاب سوزان را (به سزای اعمال و افکار و عقاید بد خود) بچشید (انتقام خدا را با چشم خود می‌بینند).

﴿وَ لَوْ تَرىٰ إِذِ الظّٰالِمُونَ فِی غَمَراتِ ٱلْمَوْتِ وَ ٱلْمَلاٰئِكَةُ بَاسِطوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُو أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذاٰبَ الْهُوْنِ بِمٰا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلىٰ ٱللهِ غَيرَ ٱلْحقِ وَكُنْتُمْ عَنْ اٰيٰاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾[3]

اگر حال ستمگران را ببینی، در آن هنگام که در امواج شداید مرگ فرو رفته‌اند و فرشتگان دستهای خود را (به سوی آنان) دراز می‌کنند (و آنان را می‌زنند و به آنان می‌گویند: اگر می‌توانید) خویشتن را برهانید. امروز به سبب دروغهایی که بر خدا می‌بستید و از (پذیرش) آیات او سرپیچی می‌کردید، عذاب ذلت‌آوری را می‌بینید.

﴿أَلنّٰارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُواً وَ عَشِيّاً وَ يَومَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَون اَشَدَّ ٱلْعَذاٰبِ﴾[4]

و آن آتش دوزخ است که بامدادان و شامگاهان، آنان بدان عرضه می‌شوند (این

---

۱. الواقعه / ۸۳-۸۷ و ۹۲-۹۴.
۲. انفال / ۵۰.
۳. انعام / ۹۳.
۴. غافر / ۴۶.

عذاب برزخ ایشان است) و امّا روزی که قیامت بر پا می‌شود (خدا به فرشتگان دستور می‌دهد) خاندان فرعون را به شدیدترین عذاب دچار سازید.

﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً﴾[1]

(سرانجام همگی) به خاطر گناهانشان (در طوفان) غرق شدند و به دوزخ درافتادند.

کسی جز خدا از نخستین لحظهٔ رستاخیز و پایان یافتن دورهٔ اوّل زندگی انسان آگاه نیست

﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسٰيهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمٰوٰاتِ وَ الْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْئَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَاللهِ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2]

راجع به قیامت از تو می‌پرسند (و می‌گویند) در چه زمانی (زندگی در این دنیا پایان می‌یابد و) قیامت روی می‌دهد؟ بگو تنها پروردگارم از آن آگاه است، و کسی جز او نمی‌تواند در وقت خود آن را پدیدار سازد (قیامت یک سانحه عامّ و تکاندهنده‌ای که نه تنها برای زنده‌ها از گیاهان و جانداران و انسانها بلکه) در آسمانها و در زمین نیز آثار سنگینی خود را نشان می‌دهد (و چنین سانحه‌ای) فقط به صورت ناگهانی بر شما می‌تازد، دربارهٔ زمان وقوع قیامت از تو می‌پرسند، انگار تو از آن با خبر می‌باشی بگو آگاهی از زمان وقوع قیامت خاصّ خداست ولیکن بیشتر مردم (که از راز مخفی نمودن آن زمان) آگاهی ندارند (گمان می‌کنند که پیامبر آن را می‌داند و می‌تواند به مردم هم بگوید).

علایم و آثار دور و نزدیک رستاخیز و پایان یافتن دورهٔ اوّل زندگی انسان

﴿وَ مَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيباً﴾[3]

تو چه می‌دانی؟ شاید هم فرا رسیدن قیامت نزدیک باشد.

﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّىٰ لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ

---

۱. نوح / ۲۵. ۲. اعراف / ۱۸۷.
۳. احزاب / ۶۳.

ذِکْراٰهُمْ﴾[1]

آیا (کافران آشکار و کافران مسلمان نما) مگر انتظاری جز این دارند که قیامت ناگهان بر پا شود (در حالی که همین زمان) شروط پیدایش قیامت تحقق یافته است، پس هنگامی که قیامت فرا رسید، آن وقت دیگر به یاد قیامت بودن چه فایده‌ای خواهد داشت؟

﴿اِقْتَرَبَتِ السّاعَةُ وانْشَقَّ الْقَمَر﴾[2]

قیامت نزدیک شده (و هر چه زودتر فرا می‌رسد) و (در آن) ماه پاره و به دو نیم می‌گردد.

﴿فارْتَقِبْ یَوْمَ تَأْتِی السَّماءُ بِدُخانٍ مُبِینٍ یَغْشَی النّاسَ هٰذا عَذابٌ أَلِیمٌ رَبّنا اکْشِفْ عَنّا الْعَذابَ إِنّا مُؤْمِنُونَ أَنّیٰ لَهُمُ الذِکْریٰ وَ قَدْجَائَهُمْ رَسُولٌ مُبِین ثُمَّ تَوَلّوْا عَنْهُ وَ قالُوا مُعَلّمٌ مَجْنُونٌ﴾[3]

منتظر روزی باش که آسمان دود آشکاری را پدیدار می‌کند دودی که تمام مردم را فرا می‌گیرد. این همان عذاب دردناک است (مردم رو به درگاه خدا می‌کنند و می‌گویند) پروردگارا این عذاب را از ما برطرف گردان ما ایمان آورندگان هستیم.

کی بیداری و به هوش آمدن فعلی برای آنها فایده‌ای دارد، در حالی که قبلاً که پیامبر بیان کنندهٔ (همه براهین و همهٔ واقعیتها) به میان آنان آمده است سپس از وی روگردان و گفته‌اند وی دیوانهٔ تعلیم داده شده‌ای می‌باشد.

﴿وَإِذا وَقَع الْقَوْلُ عَلَیْهِم أَخْرَجْنا لَهُمْ دابّةً مِنَ الْأَرْضِ تُکَلِّمُهُمْ أَنَّ النّاسَ کانُوا بِاٰیاتِنا لا یُوقِنُونَ﴾[4]

هنگامی که زمان صدور فرمان وقوع قیامت فرا رسید (و مردم در آستانهٔ رستاخیز قرار گرفتند نشانه‌هایی ظاهر می‌گردند که از جملهٔ آنها این است که) ما جانوری را از زمین برای مردم بیرون می‌آوریم که با ایشان سخن می‌گوید (و سخنش این است) که مردمان (کافر) به آیات ما ایمان نمی‌آورند.

توضیح و تحقیق علایم فرا رسیدن رستاخیز و قیامت (بر حسب استنباط از آیه‌های قرآن و احادیث صحیح پیامبر ﷺ

---

۱. محمد / ۱۸.
۲. قمر / ۱.
۳. دخان / ۱۰-۱۴.
۴. نمل / ۸۲.

یکم: فرمول آفرینش باری تعالی در امور مادّی از این قرار است:

«ایجاد، رشد، تکامل، قوس نزول و فنا و افول»

از کم عمرترین اشیاء گرفته مانند برخی از گلها و گیاهان تا طولانی‌ترین آنها از نظر عمر مانند منظومهٔ شمسی و زمین و نوع انسان.

دوّم: طبق نصّ صریح آیه‌های ۲۷-۳۳ نازعات و آیه‌های ۶-۱۶ نبأ و ۱۰-۱۲ الرحمن، زمین و آسمان و ماه و خورشید به خاطر نوع انسان آفریده شده‌اند و حکمت آفرینش آنها ایجاد و رشد و تکامل نوع انسان می‌باشد.

سوّم: در قرن هفتم میلادی که جوامع بشری دوران طفولیّت و دورهٔ نوجوانی و جوانی و رشد خود را پشت سر گذاشته و به مرز تکامل فکری و عقلی رسیده بودند، با نزول آخرین پیام و بعثت آخرین پیامبر خدا و گسترش اسلام در تمام جهان و وصول جوامع بشری به اوج تکامل فکری و علمی و اخلاقی و انسانی، طبق فرمول آفرینش مذکور، قوس نزول و علایم فرا رسیدن فنا و افول جهان مادّه، هم در زمین و آسمان (و دستگاه آفرینش) و هم در آفریده‌ها یعنی انسان و افکار و عقاید و اخلاق و روابط آنان آغاز گردید.

بنابراین رسول الله خاتم الانبیاء ﷺ در عین اینکه رسالتش جوامع بشری را به روح تکامل رساند، به علّت اینکه بعد از تکامل قوس نزول و فنا و افول پیدا می‌گردد بنابراین رسالت خاتم انبیاء خود، از نشانه‌های نزدیک شدن رستاخیز است همانگونه که خود انگشتان سبابه وسطی را با هم جفت نشان داد و فرمود «اَنَا وَ السّاعَةُ كَهاتَيْنِ» و در آیه‌های قرآن و در احادیث صحیح پیامبر ﷺ به چندین علایم اشاره شده است که آغاز قوس نزول و بعد فنا و افول را در نوع انسان و افکار و اخلاق و وجود مادی او و همچنین در زمین و آسمان و خورشید و تغییرات آنها، نشان می‌دهند که بخش مهمّ آن علایم از این قرارند:

۱ - تغییر اخلاق جوامع بشری به گونه‌ای که علم و آگاهیهای[۱] تعالی‌بخش از بین می‌روند و جهل و ناآگاهی بر فضای زندگی آنان حکومت می‌کند، و زنا و تردامنی[۲] و

---

۱. بخاری: شرح ارشاد ساری ج ۱۰ صص ۱۷۳، ۲۰۵ و ۲۰۷؛ مسلم: هامش ارشاد ساری ج ۱۰ ص ۳۵۴؛ تاج الحدیث ج ۵ صص ۳۳۳ و ۳۳۶؛ حِبنکة المیدانی: علامات رستاخیز.

۲. همان مأخذ قبل.

فحشاء و میخوارگی و رباخواری و ترک نماز به صورت کثرت درمی‌آید. هرج و مرج [۱] و بی‌نظمی در خانواده‌ها و در اجتماع و عدم رعایت سلسله مراتب کوچکی و بزرگی و نفرین گفتن به پیشینیان مؤمن و نیکوکار و افراط در تزیین و آرایش مساجد و افراط در توسعه و ارتفاع ساختمانها اِعمال می‌شود. خیانت جای امانت را می‌گیرد و کارها به افراد نالایق سپرده می‌شوند.

۲ - «تغییراتی [۲] در زمین» پدید می‌آید. به این صورت که

یکم: دود غلیظ و فراگیری در فضای زمین ظاهر می‌گردد که در مؤمنان و کافران تأثیرات متفاوتی خواهد داشت. به مؤمنان تا حدّ یک زکام و به کافران تا حدّ التهاب شدید مغز آسیب می‌رساند (و این تفاوت ظهور نخستین نشانهٔ فرا رسیدن دنیای دیگری است که مؤمن و کافر در حالتهای فیزیکی هم با یکدیگر فرق دارند).

دوّم: فردی یا گروهی [۳] بغایت فریب کار و مقتدر بنام «دجّال و دجاجله» بر روی زمین ظاهر می‌گردند و آب و آتش به صورت تقلّبی و وارونهٔ یکدیگر در اختیار دارند و هر کس آب دجال و دجاجله را انتخاب کند به جای اینکه حیات [۴] پیدا کند، به وسیلهٔ آن سوخته می‌شود و هر کس آتش را بپذیرد از حیات گوارا بهره‌مند شود.

سوّم: خروج «دابة الارض» [۵] - جانوری بر روی زمین ظاهر می‌گردد که در عین اینکه «دابّه» است و چهار پا دارد، جانداری است ناطق و از نوع انسان و در شرایطی بر روی زمین ظاهر می‌گردد که مردم فرامین خدا را کنار گذاشته و اکثر آنان در گناهان کبیره غرق شده‌اند (و گویی در نتیجهٔ فرو رفتن در گناه از حال و وضع خویش بی‌خبر هستند) و همان جانور ناطق انحرافات آنان را بیان می‌کند (همان انحرافاتی که در شمارهٔ اوّل از آن بحث گردید).

چهارم: به وجود آمدن سه فرو رفتگی فوری [۶] و بسیار وسیع و عمیق و چشمگیر یکی در مشرق زمین و دیگری در مغرب زمین و سوّمی در جزیرةالعرب.

۳ - تغییری در آسمان و تحوّل عظیمی در نظام منظومه شمسی؛ به این گونه خورشید که تا آن زمان از طرفی طلوع می‌کرد و از طرفی غروب می‌نمود در آن هنگام

---

۱. همان مأخذ قبل.
۲. همان مأخذ قبل.
۳. همان.
۴. همان.
۵. مسلم: همان، ص ۳۵۴.
۶. همان.

طرف طلوع و غروب به عکس[۱] وضع قبلی خواهند بود (مثلاً کسی که در آذربایجان غربی رو به طرف قبله ایستاده و تا آن لحظه خورشید از طرف چپ او طلوع کرده و از طرف راستش غروب نموده از آن لحظه به بعد خورشید از طرف راست او طلوع می‌کند و از طرف چپ او غروب می‌نماید.

نفخ صور بار اوّل و اعلان پایان دوران اوّل زندگی انسان

پیکرهٔ عظیم دستگاه عظیم آفرینش و رشد و تکامل انسانها (یعنی منظومهٔ شمسی) بعد از انجام دادن آنچه به او سپرده شده است و سپری شدن دوران اوّل از زندگی نوع انسان، ناگاه بر اثر به صدا در آمدن «صور» در رعب و هراس عجیبی فرو می‌رود و زلزلهٔ بی‌نظیر و تحولات حیرت‌انگیزی در زمین و در دریاها و در کوهها و همچنین در آسمان و ماه و خورشید و ستارگان به وجود می‌آید و ترس و بیم و هراس بی‌نظیری را در همهٔ جانداران و بویژه در انسانها ایجاد می‌نماید و در مدت قلیلی صدای رعب‌آور آن «صور» (شبیه سوت خاموش کردن کارخانه‌ها) دستگاه عظیم آفرینش را از کار انداخته و همهٔ فرآورده‌هایش را نیز نابود می‌نماید و دورهٔ اوّل زندگی نوع انسان و خدمتگزارانش پایان می‌یابد و آیه‌های ذیل دمیدن در «صور» را بار اوّل و تغییرات و تحولاتی که در نتیجه به صدا درآمدن آن ایجاد می‌گردند بیان می‌فرمایند:

﴿وَ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي ٱلسَّمٰوٰاتِ وَ مَنْ فِي ٱلْأَرْضِ إِلاَّ مَنْ شَاءَ اللهُ وَ كُلٌّ أَتَوْهُ دٰاخِرِينَ﴾[۲]

و (به یاد آن) روزی (باش) که در صور دمیده می‌شود، و تمام کسانی که در آسمانها و در زمین هستند (از شنیدن صدای رعب‌آور آن صور) وحشت زده و هراسناک می‌شوند مگر کسانی که خدا بخواهد و همگان در پیشگاه او حاضر و آمادهٔ (اطاعت از فرمانهای صادره) می‌شوند.

﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السّٰاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ * يَوْمَ تَرَوْنَهٰا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمّٰا أَرْضَعَتْ وَ تَضَعُ كُلُّ ذٰاتِ حَمْلٍ حَمْلَهٰا وَ تَرَى ٱلنّٰاسَ سُكٰارىٰ وَ مٰا هُمْ بِسُكٰارىٰ وَلٰكِنَّ عَذٰابَ ٱللهِ شَدِيدٌ﴾[۳]

بی‌گمان زلزلهٔ (منفجر شدن این جهان و فرو ریختن ارکان آن در آستانه) هنگامهٔ

---

۱. همان.　۲. نمل / ۸۷.

۳. حج / ۲.

رستاخیز چیز بسیار باعظمتی است. روزی که زلزلهٔ رستاخیز را می‌بینید (آنچنان رعب و هراس بی‌نظیری مردمان را فرا می‌گیرد که) همهٔ زنان شیردهی که پستان به دهان طفل شیرخوار خود نهاده‌اند کودک خود را رها و فراموش می‌کنند و جملگی زنان باردار (با مشاهده این صحنه هول‌انگیز) سقط جنین می‌کنند و تو (ای بیننده) مردمان را مست می‌بینی ولی مست نیستند و امّا عذاب خدا بسیار سخت (و هراس انگیز) است.

﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ * وَ حُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَ ٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً * فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ وَٱنْشَقَّتِ ٱلسَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ * وَ ٱلْمَلَكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ * يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنْكُمْ خَافِيَةٌ﴾[1]

هنگامی که یک دم در «صور» دمیده شد (نفخ صور بار اوّل) و زمین و کوهها از جا برداشته شدند و یکباره در هم کوبیده شدند، بدان هنگام است که بزرگترین حادثه واقع می‌گردد، و آسمان از هم می‌شکافد (و با آن همه استحکامی که داشته است) در آن روز سست و نااستوار می‌گردد، و فرشتگان در کناره‌های آسمان (از هم شکافته) قرار می‌گیرند، و در آن روز هشت فرشته عرش پروردگارت را بر فراز سر برمی‌دارند، در آن روز (برای دریافت کارنامه‌ها و محاسبه‌ها) عرضه می‌شوند، هیچ نهانی از نهانیهای شما بر خدا پنهان نمی‌ماند.

توجّه داشته باشیم که آیه‌های ۱۳-۱۸ الحاقه با اینکه نفخ صور اوّل را بیان می‌نماید. با این حال در آخر آن از عرضه شدن انسانها و تسلیم کردن کار نامه‌ها به آنان و جزای نیکوکاری و سزای بدکاری آنان بحث می‌کند که معروف است بعد از نفخ صور دوّم این امور تحقق می‌یابند و تفسیر کشاف[2] تفسیر کبیر[3] و تفسیر بیضاوی[4] متفقاً چنین پاسخ داده‌اند که مراد از «یوم» مدتی است طولانی و بسیار ممتدّ، که نفخ صور اول و تحوّلات و تغییرات کلّی در زمین و آسمان و ماه و خورشید و ستارگان و دریاها و خشکیها و نفخ صور دوّم و زنده شدن انسانها و عرضه شدن آنها و تسلیم کردن کارنامه‌ها به آنها و تعیین جزای نیکوکاران و سزای تبه‌کاران در آن مدت تحقّق می‌یابد.

در تعداد کثیری از آیه‌ها همین حالت مشاهده می‌شود که بخش نخستین آنها آثار نفخ صور اوّل و بخش آخر آنها آثار نفخ صور دوّم را بیان می‌فرماید و به طور کلّی هرگونه

---

۱. الحاقه / ۱۳-۱۸.
۲. ج ۳ ص ۲۶۴.
۳. ج ۳۰ ص ۱۰۷.
۴. ج ۵ ص ۳۸۱.

تحوّلات و تغییرات کلّی در آسمان و زمین و ماه و خورشید و ستارگان و فنای عمومی از آثار نفخ صور اوّل و هر نوع زنده کردن و از زمین بیرون آمدن و عرضه شدن و کارنامه گرفتن و تعیین جزا و سزا از آثار نفخ صور دوّم می‌باشد و با توجه به قاعدهٔ مذکور بخش نخستین آیه‌های ذیل در رابطه با نفخ صور اوّل است هر چند بخش آخر آنها مربوط به مابعد نفخ صور دوّم است:

﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَ إِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنْكَدَرَتْ * وَ إِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ * وَ إِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ * وَ إِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ * وَ إِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ * و إِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾[1]

هنگامی که خورشید در هم پیچیده می‌شود، و هنگامی که ستارگان تیره و تار می‌گردند، و هنگامی که کوهها (از جای خود کنده و به این طرف و آن طرف) رانده می‌شوند، و هنگامی که شتران آبستنی که ده ماه از حمل آنها گذشته (با آن همه ارزشی که تا حال داشته‌اند، در این هنگام رها می‌شوند (وکسی خود را صاحب آنها نمی‌داند) و هنگامی که جانداران وحشی (برخلاف طبیعت خود) دور هم گرد آورده می‌شوند (و بر اثر رعب و هراس، خوی درندگی و رمیدگی را فراموش کرده و برای کاستن آن وحشت کنار هم جمع می‌شوند و خود را به یکدیگر می‌چسبانند) و هنگامی که دریاها سراسر برافروخته می‌گردند و هنگامی که دوباره جانها به پیکرها درآورده می‌شوند و جفت یکدیگر می‌شوند.

﴿يَوْمَ تَرْجُفُ ٱلْأَرْضُ وَ ٱلْجِبَال وَ كَانَتَ ٱلْجِبَال كَثِيباً مَهِيلاً﴾[2]

روزی که زمین و کوهها سخت به لرزش و جنبش درمی‌آیند و (لرزشی که موجب می‌شود) کوهها به توده‌های پراکنده و تپه‌های ریگ روان تبدیل گردند.

﴿فَإِذَا ٱلنُّجُومُ طُمِسَت * وَ إِذَا ٱلسَّمَاءُ فُرِجَتْ * وَ إِذَا ٱلْجِبَالُ نُسِفَت﴾[3]

پس هنگامی که ستارگان تیره و تاریک می‌گردند و هنگامی که آسمان شکافته می‌گردد و هنگامی که کوهها برکنده می‌شوند.

﴿فَإِذَا بَرِقَ ٱلْبَصَرُ * وَ خَسَفَ ٱلقَمَرُ * وَ جُمِعَ ٱلشَّمْسُ وَ ٱلْقَمرُ * يَقُولُ ٱلْأِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ ٱلْمَفَرُّ﴾[4]

---

۱. تکویر / ۱-۷.
۲. مزمل / ۱۴.
۳. مرسلات / ۸-۱۰.
۴. قیامه / ٦-۱۰.

هنگامی که چشم‌ها (از شدت هول و هراس) سراسیمه و آشفته می‌شوند، و ماه بی‌نور و بی‌روشنایی می‌گردد و خورشید و ماه گردآوری می‌گردند، انسان در آن روز خواهد گفت: راه گریز (از آن آسیب) کجا است؟

﴿وَ نُفِخَ فِی ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِی ٱلسَّمَوَاتِ وَ مَنْ فِی ٱلْأَرْضِ إِلاَّ مَنْ شَاءَاللهُ﴾[1]

در صور دمیده خواهد شد و تمام کسانی که در آسمانها و در زمین هستند می‌میرند، مگر کسانی که خدا بخواهد (آنان را تا زمان دیگر زنده نگهدارد).

---

۱. زمر / ٦٨.

فصل چهاردهم

دورهٔ دوّم زندگی انسان

بعد از آنکه به فرمان خدا اختلالاتی در نظام منظومهٔ شمسی (به شرح سابق) به وجود آمد و با یک بار دمیدن در صور «نفحة واحده» دستگاه آفرینش و بقای همهٔ جانداران از کار افتاد (شبیه سوت خوابانیدن کارخانه‌ها) و همهٔ جانداران فناپذیر شدند، ناگاه بار دیگر در صور دمیده می‌شود (این بار شبیه سوت به کار انداختن کارخانه‌ها) و دستگاه عظیم آفرینش باری تعالی با طنین نوای آن صور بار دیگر و با تبدیل آسمانها و زمین به آسمانها و زمین دیگری و یکجا زنده کردن تمام انسانها که در دورهٔ اوّل به وجود آمده‌اند، برای ابراز نتایج طبیعی همهٔ اعمال انسانها و تحقق عدالت تکوینی **﴿لِتُجْزیٰ کُلُّ نَفْسٍ بِمٰا تَسْعٰی﴾**[1] کار خود را به شیوهٔ متفاوت با شیوه دورهٔ اوّل آغاز می‌کند اکنون پس از بیان برخی از آیه‌های که نشان دهنده «نفخ صور دوّم» و اثرات آن در دورهٔ دوّم زندگی نوع انسان است، برخی از تفاوتهای شیوه‌ی کار دستگاه آفرینش در دورهٔ اوّل را با دورهٔ دوّم زندگی انسان بیان خواهیم کرد.

۱ - احیاء اموات:

﴿ثُمَّ نُفِخَ فِیهِ أُخْریٰ فَإِذٰاهُمْ قِیٰامٌ یَنْظُرُونَ﴾[2]

سپس بار دیگر در آن (صور) دمیده می‌شود، ناگاه همگی (جان می‌گیرند و زنده می‌شوند و) به پا می‌خیزند و می‌نگرند (که در این جهان نوین چه حال و وضعی را

---

۱. طه / ۱۵. ۲. زمر / ۶۸.

خواهند داشت).

﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَ ٱلسَّمٰوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلّٰهِ ٱلْوَاحِدِ ٱلْقَهّار﴾[۱]

(خدا از کافران و عاصیان انتقام می‌گیرد) روزی که این زمین به زمین دیگری و آسمانها به آسمانهای دیگری تبدیل می‌شوند و آنان (از گورها سر بر آورده و) در پیشگاه خدای یگانه مسلّط (بر همه کس و همه چیز) حضور به هم می‌رسانند.

﴿يَوْمَ يَسْمَعُونَ ٱلصَّيْحَة بِالْحَقِّ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلْخُرُوجِ﴾[۲]

روزی فریاد (دمیدن در صور) را راست و درست و چنان که باید می‌شنوند. آن روز، روز بیرون آمدن (مردگان از میان قبورشان) است.

۲ - حشر:

﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعاً ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾[۳]

روزی که زمین از روی مردمان شکافته می‌شود و کنار می‌رود و ایشان به سرعت (از میان خاک و سنگها) بیرون می‌آیند. آن روز روز گردهمایی (همهٔ انسانها) است و برای ما سهل و آسان است.

﴿وَ يَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَ تَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَة وَ حَشَرْنَاهُمْ فَلَم نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً﴾[۴]

و روزی ما (در مقدّمهٔ جهان جدید تغییراتی را ایجاد نمودیم و از جمله) کوهها را به حرکت درمی‌آوریم و (همهٔ پستی‌ها و بلندیها را از بین می‌بریم به گونه‌ای که) زمین را (صاف و همه چیز را در آن) نمایان می‌بینی، همگان را گرد می‌آوریم و کسی از ایشان را فرو نمی‌گذاریم.

﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَنِ وَفْداً﴾[۵]

روزی که ما پرهیزگاران را (با احترام و تکریم زیاد) به گونهٔ گروهها(یی که به نزد بزرگترین فرمانروایان روند و میهمانان آنان باشند) در پیشگاه خداوند بخشنده جمع می‌نماییم.

﴿وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْياً وَ بُكْماً و صُمّاً﴾[۶]

---

۱. ابراهیم / ۴۸.
۲. ق / ۴۲.
۳. ق / ۴۴.
۴. کهف / ۴۷.
۵. مریم / ۸۵.
۶. اسراء / ۹۷.

و ما در روز رستاخیز گمراهان را بر روی رخساره (کشان کشان) و کور و لال و کر (ازگورها) جمع می‌گردانیم (و به صحرای محشر گسیل می‌داریم).

﴿وَ نَحْشُرُ ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقاً﴾[1]

در آن روز گنهکاران را (با چهره و اندام) کبود رنگ (بر اثر غم و اندوه و حسرت فراوان) گرد می‌آوریم.

﴿ذٰلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ ٱلنَّاسُ وَ ذٰلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ﴾[2]

آن روز روزی است که مردمان (از آدم تا آخرین انسان که آفریده شده و مرده‌اند عموماً) در آن روز گرد آورده می‌شوند و آن روز روزی است که عموم انسانها مشاهده می‌شوند (برای یکدیگر و برای فرشتگان).

۳ - عرض (= عرضه کردن):

﴿وَ عُرِضُوا عَلىٰ رَبِّكَ صَفّاً لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ اَنْ لَنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِداً﴾[3]

و مردمان (پیشین و پسین برای تعیین تکلیف) صف صف به پروردگارت عرضه می‌شوند (و در آن هنگامی که از تمام انسانها سان دیده می‌شود پروردگارشان می‌فرماید ای مردمان) شما (لخت و مجرّد و بدون اموال و اولاد) به همان شکلی که نخستین بار شما را آفریده‌ایم، پیش ما برگشته‌اید امّا (برخی از) شما گمان می‌برید که هرگز میعادگاهی برای (گردآوری و محاسبۀ) شما ترتیب نمی‌دهیم.

۴ - سؤال:

﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[4]

به پروردگارت سوگند که حتماً (روز رستاخیز) از همۀ آنچه (مردمان) انجام داده‌اند پرس و جو خواهیم کرد.

---

۱. طه / ۱۰۲.
۲. هود / ۱۰۳.
۳. کهف / ۴۸.
۴. حجر / ۹۲-۹۳.

۵ - حساب:

﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾[۱]

حتماً بازگشت آنان به سوی ما تحقق پیدا خواهد کرد سپس محاسبهٔ (کارهای نیک و بد) آنان بر ما است.

﴿وَ اتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[۲]

و از خدا بترسید؛ زیرا خدا سریع الحساب است.

۶ - میزانها: اعمال سنج‌ها

﴿وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلاَ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَ إِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَ كَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾[۳]

و ما میزانها (و عمل سنج‌ها)ی (تحقق) عدالت را در روز رستاخیز خواهیم نهاد و هرگز به هیچ کسی کمترین ستمی نمی‌شود و اگر (نیکی یا بدی) به اندازهٔ دانه خردلی هم باشد (باز آن را حاضر خواهیم کرد و برای اطمینان از نهایت دقت در آن محاسبه‌ها) کافی است (بدانید) که ما حسابرس و حسابگر (اعمال و اقوال و عقاید شما انسانها) هستیم.

۷ - اسناد نیکوکاری و بدکاری:

﴿وَ كُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنْشُوراً * اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ حَسِيباً﴾[۴]

ما اعمال هر کسی را (همچون گردن‌بندی) بر گردنش آویخته‌ایم (و هر جا باشد و به هر جا حرکت کند، نتایج آن اعمال از او جدا نمی‌شود) و در روز رستاخیز نوشته‌ای را (که کارنامهٔ او در دوران اوّل زندگی اوست) برایش بیرون می‌آوریم که به طور گشوده به (دست راست یا چپ) او می‌رسد (و به او گفته می‌شود) نوشتهٔ (مخصوص به) خود را بخوان کافی است که خودت امروز حسابگر خویش باشی.

﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً * وَ يَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُوراً * وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ * فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُوراً﴾[۵]

---

۱. غاشیه / ۲۶.
۲. مائده / ۴.
۳. انبیاء / ۴۷.
۴. اسراء / ۱۳-۱۴.
۵. انشقاق / ۷-۱۱.

(در آن هنگام) هر کس کارنامه دوران اوّل زندگیش را به دست راستش داده شود، با او حساب آسانی خواهد شد و شاد و خرّم به سوی کسان و خویشان (مؤمن) خویش برمی‌گردد، و امّا کسی که از پشت سر نامهٔ اعمالش به او داده شود (و با دست چپ دریافت بدارند) مرگ را فریاد خواهد کرد (و هلاک خود را می‌طلبد).

﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَه * إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ﴾[۱]

و امّا هر کس که کارنامه دوران اوّل زندگیش به دست راست او داده شود (از شادی و خوشحالی فریاد می‌کشد و) می‌گوید: (آهای مردم) بیایید نامهٔ اعمال مرا بخوانید، آخر من می‌دانستم (رستاخیزی هست و) من با حساب خود رویارو خواهم شد.

﴿وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ * وَ لَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ * يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَه﴾[۲]

و امّا کسی که نامهٔ اعمالش به دست چپش داده شود، می‌گوید: ای کاش! هرگز نامهٔ اعمال به من داده نمی‌شد و هرگز نمی‌دانستم حساب من چیست؟ ای کاش! پایان بخش عمرم همان مرگ بود و بس.

۸ - شاهدان عینی:

﴿اَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[۳]

امروز بر دهانهایشان مُهر می‌نهیم و دستهایشان با ما سخن می‌گویند و پاهایشان (بر کارهای که انجام می‌داده‌اند) و چیزهایی که به دست می‌آوردند، گواهی می‌دهند.

﴿وَ يَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُم وَ أَبْصَارُهُم وَ جُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَ قَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[۴]

روزی دشمنان خدا (کفّار و مشرکان) به سوی آتش (دوزخ) رانده و بر لبهٔ آن همگی گرد آورده می‌شوند (و دسته‌های پیشین نگاه می‌دارند تا گروههای پسین هم به آنان ملحق می‌شوند) و هنگامی که همگی بر لبه آتش دوزخ جمع شدند، گوشها و

---

۱. الحاقه / ۱۹-۲۰.
۲. الحاقه / ۲۵-۲۷.
۳. یس / ۶۵.
۴. فصلت / ۱۹-۲۱.

چشمها و پوستهای ایشان بر کارهای که (در دورهٔ اوّل زندگی) می‌کرده‌اند گواهی می‌دهند. آنان به پوستهای خود می‌گویند: چرا بر ضدّ ما شهادت دادید؟ پاسخ می‌دهند: خدایی ما را به گفتار درآورده است که همه چیز راگویا نموده است و هم او در آغاز شما را آفریده و (در پایان دورهٔ اوّل زندگی دوباره زنده شده‌اید) به سوی او برگردانده گشته‌اید.

﴿وُجوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ * إِلىٰ رَبِّها ناظِرَةٌ * وَ وُجوهٌ یَوْمَئِذٍ باسِرَة * تَظُنّ أَنْ یُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ﴾[1]

در آن روز چهره‌هایی شاداب و شادانند به (کرم) پروردگار خویش چشم دوخته‌اند و در آن روز چهره‌هایی در هم کشیده و عبوسند (زیرا) می‌دانند که به بلای کمر شکنی گرفتار می‌آیند.

﴿وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ ضاحِکَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ وَ وُجوهٌ یَوْمَئِذٍ عَلَیْها غَبرَةٌ تَرْهَقُها قَترَةٌ. أولٰئِکَ هُمُ ٱلْکَفَرَةُ ٱلْفَجرَةَ﴾[2]

در آن روز چهره‌هایی شاد و درخشانند، خندان و مسرورند و در آن روز چهره‌های غبار (اندوه) بر آنها نشسته است. ابر تیره و سیاه (غصّه و هول و هراس) آن رخسارها را می‌پوشاند. آنان کافران بزهکار و بدکردارند.

﴿هَذا یَوْمُ ٱلْفَصْلِ جَمَعناکُمْ وَ ٱلْأَوَّلین﴾[3]

بعد از زنده کردن همهٔ انسانهای مرده و گردهمایی تمام آنها و ارائه کارنامه و اسناد جرمها و طاعتهای آنها و گواهی شهود عینی بر حقانیت مندرجات کارنامه‌ها و تعیین نتایج موازین عمل سنج و محاسبهٔ دقیق آفریدگار، به دو بخش تقسیم می‌شوند: بخشی به پاداش ایمان و اعمال و اخلاق مقبول در رسالت پیامبران خدا به بهشت روانه می‌گردند، و بخش دیگر به کیفر کفر پیشگی و ارتکاب جرم و جنایتها و اعمال و عقاید و اخلاق ممنوع در رسالت پیامبران خدا به دوزخ گسیل داده می‌شوند. اینک در پرتو آیه‌های قرآن ارائه اوضاع و احوال این دو دسته در بهشت و در دوزخ.

أ. دستهٔ اوّل که قرآن آنان را مؤمنان[4] پرهیزگار، مؤمنان نیکوکار[5]، مؤمنان صادق[6]،

---

۱. قیامة / ۲۲-۲۵.
۲. عبس / ۳۸-۴۲.
۳. مرسلات / ۳۸.
۴. قلم / ۳۴.
۵. دهر / ۵.
۶. مایده / ۱۱۹.

مؤمنان مطیع [۱] خدا و پیامبر، مؤمنان دارای استقامت[۲]، مؤمنان دارندگان ایمان و عمل صالح[۳]، مؤمنان از خدا ترس[۴]، مؤمنان وفا کننده به عهد و پیمان[۵]، مؤمنان مجاهد در راه خدا با جان و مال[۶]، مؤمنان اهل توبه و عبادتها و امر به معروف و نهی از منکر[۷] معرفی فرموده است به بهشتی روانه می‌گردند که قرآن آن را به نامهای دارالسّلام[۸]، دارالخلود[۹]، دارالمقامه[۱۰]، جنة الماوی[۱۱]، جنات عدن[۱۲]، الفردوس[۱۳]، الحیوان[۱۴] نامیده است و آیه‌های قرآن کریم به شرح زیر آن بهشت را بیان فرموده است:

۱ - وسعت بهشت:

﴿وَ جَنَّةٍ عَرضُهَا ٱلسَّمٰوٰاتُ وَ ٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[۱۵]

و (به سوی) بهشتی (بشتابید) که وسعت پهنایی آن به اندازه وسعت و پهنایی زمین و آسمانها است که (آن بهشت) برای پرهیزگاران آماده گردیده است.

۲ - دروازه‌های بهشت:

﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَراً حَتَّى إِذَا جَاؤُهَا وَ فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَ قَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُم فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾[۱۶]

وکسانی که (در دورهٔ اوّل زندگی) با حالتی پرهیزگاری و از خدا ترسی زندگی را به سر برده‌اند، گروه گروه به سوی بهشت هدایت می‌گردند تا به هنگامی که به بهشت می‌رسند و دروازه‌های آن بر روی بهشتیان گشوده شده در این هنگام نگهبانان بهشت (با دل‌انگیزترین عبارت به آنان خوش آمد) می‌گویند: درودتان باد، خوب بوده‌اید و به نیکی

---

۱. نساء / ۱۳.
۲. احقاف / ۱۳ و ۱۴.
۳. بقره / ۲۵.
۴. نازعات / ۴۰.
۵. بقره / ۱۷۷.
۶. توبه / ۱۱۱.
۷. توبه / ۱۱۲.
۸. انعام / ۱۲۷ و یونس / ۲۵.
۹. ق / ۳۴.
۱۰. فاطر / ۳۵.
۱۱. النجم / ۱۵.
۱۲. رعد / ۲۳ و نحل / ۳۱ و طه / ۷۶.
۱۳. کهف / ۱۰۷.
۱۴. عنکبوت / ۶۴.
۱۵. آل‌عمران / ۱۳۳.
۱۶. زمر / ۷۳.

زیسته‌اید، پس خوش باشید و داخل بهشت شوید و جاودانه در آن بمانید.

﴿جَنّاتِ عَدْنٍ مُفَتَّحَةً لَهُم ٱلْأَبْوابُ﴾[1]

باغهای جاویدان بهشت که دروازهٔ آنها بر روی بهشتیان باز است.

۳ - امکانات رفاهی و نعمتهای بهشت در یک تعبیر کلّی:

﴿وَ إِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً وَ مُلْكاً كَبِيراً﴾[2]

و هنگامی که بنگری آنجا را، نعمت فراوانی و سرزمین بسیار وسیع و سلطنت بزرگ و عظیمی را (در اختیار بهشتیان) می‌بینی.

﴿وَ فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ﴾[3]

و هر چه دلها بخواهند و چشمها از آن لذّت ببرند در بهشت وجود دارد.

۴ - باغها و بستانها:

﴿جَنّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا ٱلْأَنْهارُ﴾[4]

باغهایی که در زیر (درختان و کاخهای) آن رودهایی جاری است.

﴿وَ لِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾[5]

و برای کسی که از عظمت پروردگارش بیمناک باشد، (به گونه‌ای که جرات نافرمانی او را نداشته باشد) دو باغ به او اعطا می‌گردد.

۵ - رودها و سرچشمه‌های بهشت:

﴿مَثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ و أَنْهارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَ أَنْهارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَ أَنْهارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى﴾[6]

وصف بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده است (چنین است) که در آن رودبارهایی از آب (زلال و صاف و خالص) است که گندیدگی و بدبویی به آن راه نمی‌یابد و (همچنین) رودبارهایی است از شیر که طعم و مزهٔ آن متغیّر نگشته است و (همچنین)

---

۱. ص / ۵۰.
۲. الانسان / ۲۰.
۳. الزخرف / ۷۱.
۴. توبه / ۱۰۰.
۵. الرحمن / ۴۶.
۶. محمد / ۱۵.

رودبارهایی از می و شرابی است که سرا پا لذت برای نوشندگان است و رودبارهایی از عسلی است که خالص و پالوده است.

﴿عَيْناً فِيها تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلاً﴾[1]

(این فرجام‌ها پر می‌شوند از) چشمه‌ای که در بهشت است و «سلسبیل» نامیده می‌شود.

﴿وَ مِزاجُهُ مِنْ تَسْنِيم عَيْنَاً يَشْربُ بِها ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[2]

و آمیزهٔ آن تسنیم است: «تسنیم» چشمه‌ای است که مقرّبان (بارگاه خدا) از آن می‌نوشند.

﴿كَانَ مِزاجُهَا كَافُوراً عَيْناً يَشْرَب بِها عِباد ٱللهِ يُفَجِّرُونَها تَفْجِيراً﴾[3]

(آن جام) آمیزهٔ آب «کافور» است که سرچشمه‌ای است که بندگان خدا از آن می نوشند که بر حسب میل آنان فوران می‌شود.

﴿وَ لِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَان ... ذَواتا أَفْنَانٍ ... فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيان ... وَ مِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ ... مُدْهَامَّتَانِ ... فِيهِما عَيْنانِ نَضَّاخَتَانِ﴾[4]

و برای هر کسی که از مقام پروردگار خود بترسد دو باغ هست... باغهای متنوع با شاخه‌های تر و شاداب، در آن دو باغ دو چشمه‌سار دارای آب جاری است.
غیر از آن دو باغ (پیشین) دو باغ دیگری نیز هست... هر دو کاملاً سرسبز و خرّم هستند (و از شدت سبزی و شادابی رنگ سیاهی نشان می‌دهند) در آن دو باغ نیز دو چشمه وجود دارد که قلقل کنان از زمین می‌جوشند.

۶ - کاخهای برافراشته و تالارهای سر به آسمان ساییدهٔ بهشت:

﴿لَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِنْ فَوْقِها غُرَفٌ مَبْنِيَّةٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَارُ﴾[5]

و امّا کسانی که (با اطاعت از فرمانهای خدا) از (عذاب) پروردگارشان (خود را) بپرهیزند (در بهشت برین و جاودانه) دارای کاخهایی هستند که بالای آنها کاخهایی

---

۱. انسان / ۱۸.
۲. مطففین / ۲۷-۲۸.
۳. انسان / ۵-۶.
۴. الرحمن / ۴۶، ۴۸، ۵۰، ۶۲، ۶۴ و ۶۶.
۵. زمر / ۲۰.

ساخته شده‌اند، و در زیر آنها رودبارهایی جاری است.

﴿وَ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفاً تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَار خَالِدِينَ فِيهَا نِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَامِلِينَ﴾[1]

کسانی که ایمان آورده و کارهای شایستهٔ (ایمان) انجام داده باشند، قطعاً، آنان را در بهشت در کاخهایی برافراشته جای می‌دهیم. کاخهایی که در زیر آنها رودبارهایی روان است جاودانه در آن کاخها به سر می‌برند، (به به) پاداش آنانکه کارهای (شایستهٔ ایمان) را انجام داده‌اند.

﴿وَ هُمْ فِی ٱلْغُرُفَاتِ آمِنُونَ﴾[2]

و آنان در طبقه‌های بالای (کاخهای بهشت) در امن و امان به سر می‌برند.

۷ - وسایل رفاه کامل منازل (اعَم از زیراندازها، متکاها، تختهای راحتی، ظروف بسیار زیبا، قیمتی و میل‌برانگیز:

﴿فِيهَا سُرُرٌ مَرْفوعَةٌ وَ أَكْوَابٌ مَوْضوعَةٌ وَ نَمَارِقُ مَصْفوفَةٌ وَ زَرَابِیُّ مَبْثُوثَةٌ﴾[3]

(در هر یک از آنها) تختهای بلند و عالی و گرانبها و ساغرهایی (و کوزه‌های دلنوازی) گذارده شده است و بالشها و پشتی‌هایی که به ردیف چیده شده‌اند و فرشهای فاخر و گرانبهایی که گسترده شده‌اند.

﴿مُتَّكِئِينَ عَلَىٰ رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَ عَبْقَرِیٍّ حِسَانٍ﴾[4]

(بهشتیان) بر بالشهای نگارین گرانبهای سبز رنگ تکیه می‌زنند و بر فرشهای منقش بسیار زیبا و کم‌نظیر می‌لمند.

﴿مُتَّكِئِينَ عَلَىٰ فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾[5]

(بهشتیان) بر فرشهایی تکیه می‌زنند و می‌لمند (که چه رسد به زیبایی رویه‌های آنها) آسترهای آنها از ابریشم ضخیم است.

﴿هُمْ وَ أَزْوَاجُهُمْ فِی ظِلَالٍ عَلَى ٱلْأَرَائِكِ مُتَّكِئُونَ﴾[6]

آنان و همسرانشان در زیر سایه(های مسرّت‌انگیز) بر اریکه‌ها (و تختهای مظهر

---

۱. عنکبوت / ۵۸.
۲. سبأ / ۳۷.
۳. غاشیه / ۱۳-۱٦.
۴. الرحمن / ۷٦.
۵. الرحمن / ۵۴.
٦. یس / ۵٦.

رفاه) تکیه زده‌اند.

﴿عَلىٰ سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾[1]

(بهشتیان در میان باغها و بستانهای بهشت) بالای تختهای (مزین) رو به روی همدیگر می‌نشینند.

﴿اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَ أَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ﴾[2]

شما و همسرانتان در حالی که غرق در احترام و اکرام و شادمانی هستید، به بهشت درآیید جامهای (مزین و) زرین و تنگ‌ها(ی نقره‌ای) برای آنان به گردش انداخته می‌شود.

﴿و يُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَ أَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَ قَوارِيرًا مِنْ فِضَّة قَدَّرُوهَا تَقْدِيراً﴾[3]

جام‌های سیمین و تنگ‌های بلورین (می) میان آنان به گردش درمی‌آید، قدحها و تنگ‌های بلورینی که از نقره ساخته شده‌اند (و خدمتکاران بهشت) آنها را مطابق با ذوق و میل‌انگیزی (بهشتیان) تهیه دیده‌اند.

﴿بِأَكْوابٍ وَ أَبَارِيقَ و كَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ﴾[4]

(برای بهشتیان به گردش درمی‌آورند) قدحها و خمره‌ها و جامهایی از (رودبار) روان (خمر).

۸ - لباس فاخر و زینت آلات بهشتیان:

﴿يَلْبَسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَ إِسْتَبْرَقٍ﴾[5]

آنان لباسهایی از حریر نازک و حریر ضخیم می‌پوشند.

﴿عَلَيْهِمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَ حُلُّوا أَساوِرَ مِنْ فِضَّةٍ﴾[6]

بر تن ایشان، لباسهای ابریشم نازک سبز و دیبای ضخیم است و با دستبندهای سیمین زیب و زینت شده‌اند.

---

۱. صافات / ۴۴.
۲. زخرف / ۷۱-۷۰.
۳. انسان / ۱۵-۱۶.
۴. واقعه / ۱۸.
۵. الدّخان / ۵۳.
۶. دهر / ۲۱.

﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ لُؤْلُوءاً وَ لِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾[1]
آنان با دستبندهایی از طلا و مروارید زینت می‌یابند و لباسهایشان در آنجا حریر است.

۹ - خوراکیها و آشامیدنیهای بهشتیان:
﴿كُلُوا وَ اشْرَبُوا هَنِيئاً بِمَا كُنْتُم تَعْمَلُونَ﴾[2]
به پاداش اعمالی که انجام می‌داده‌ای، بخورید و بیاشامید، نوش و گوارایتان باد.
﴿يُدْعَوْنَ فِيهَا بِفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَ شَرَابٍ﴾[3]
در بهشت (بهشتیان) میوه‌های فراوان و نوشیدنیهای زیادی را می‌طلبند (و فوراً خواسته‌های آنان برآورده می‌گردد).
﴿فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ﴾[4]
﴿... فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُمَّانٌ﴾[5]
(هر کسی که از عظمت پروردگارش بترسد در بهشت دارای دو باغ است) که در آن دو باغ از هر میوه‌ای دو نوع آن وجود دارد ... در آن دو باغ (انواع و اقسام) میوه (به ویژه) خرما و انار هست.
﴿حَدَائِقَ وَ أَعْنَاباً﴾[6]
باغهای سرسبز و خرّم و انواع رزها (انگورها).
﴿وَ فَوَاكِهَ مِمَّا يَشْتَهُونَ﴾[7]
و انواع میوه‌ها از آنچه آرزو می‌کنند.
﴿وَ دَانِيَةً عَلَيْهِم ظِلَالُهَا وَ ذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلاً﴾[8]
سایه‌های (درختان) بهشتی بر آنان فرو می‌افتد و میوه‌های آنجا چیدنش بسیار آسان است (در دسترس بهشتیان هستند).

---

۱. حج / ۲۳.
۲. طور / ۱۹؛ مرسلات / ۴۳.
۳. ص / ۵۱.
۴. الرحمن / ۵۲.
۵. الرحمن / ۶۸.
۶. نبأ / ۳۲.
۷. مرسلات / ۴۲.
۸. دهر / ۱۴.

﴿قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ﴾[1]

میوه‌های (باغهای بهشت) آمادهٔ چیدن و در دسترس می‌باشند.

﴿وَ فَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ وَ لَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ﴾[2]

(نوجوانان بهشتی برای آنان می‌گردانند) هر نوع میوه‌ای را (که بهشتیان) برگزینند، و گوشت پرنده‌ای راکه اشتها کنند (و مایل به خوردن آن باشند).

﴿وَ لَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾[3]

﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً﴾[4]

هرگاه بعضی از میوه‌های آنها به آنان عطا شود گویند پیشتر نیز این‌ها نصیبمان گشته بودند و همسان آن را آورده‌اند (زیرا آن میوه‌ها در جنس و شکل یکی بودند، ولی در طعم و مزه جدا از هم بودند).

۱۰ - غذاها:

﴿وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ... وَ أَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى﴾[5]

رودبارهایی است از شیر که طعم و مزهٔ آن متغیر نگشته است... و رودبارهایی از عسلی است که خالص و پالوده است.

﴿وَ لَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ﴾[6]

و گوشت پرنده‌ای راکه اشتها کنند (و مایل به خوردن آن باشند).

﴿وَ لَحْمٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ﴾[7]

و هر گوشتی راکه بخواهند و اشتها کنند در اختیار آنان قرار می‌دهیم.

۱۱ - نوشیدنی‌های بهشتیان:

﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُوراً ... وَ يُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْساً كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلاً ... وَ سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً﴾[8]

---

۱. الحاقه / ۲۳.
۲. الواقعه / ۲۰-۲۱.
۳. محمد / ۱۵.
۴. بقره / ۲۵.
۵. محمد / ۱۵.
۶. الواقعه / ۲۱.
۷. طور / ۲۲.
۸. دهر / ۵، ۱۷ و ۲۱.

نیکوکاران با ایمان (مذکور در آیه ۱۷۷ بقره) جامهای شرابی را سرمی‌کشند و می‌نوشند که آمیخته به کافور است (یا آب آن، از سرچشمهٔ موسوم به کافور است) و از جامهای شرابی به آنانی می‌دهند که آمیزهٔ آن زنجبیل است (و نشاط انگیز است).

و (به ویژه اینکه) پروردگارشان بدیشان، شراب بسیار پاک می‌نوشاند (که از عالیترین نوع شرابهاست، «شراب طهور».

﴿یُسْقَوْنَ مِنْ رَحِیقٍ مَخْتُومٍ خِتامُهُ مِسْکٌ وَ فِي ذٰلِکَ فَلْيَتَنافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ وَ مِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبونَ﴾[1]

به آنان داده می‌شود از شراب زلال و خالص که دست نخورده و سربسته است. مهر و بند آن از مشک است (که دست زدن به آن بوی خوش مشک را در فضا پراکنده می‌کند) مسابقه دهندگان باید برای دستیابی (به چنین شرابی و به چنین نعمتهایی) با همدیگر مسابقه بدهند و برای پیشی گرفتن از یکدیگر تلاش کنند.

و آمیزه آن (شراب، آب سرچشمهٔ) تسنیم است. تسنیم چشمه‌ای است که مقرّبان (بارگاه باری‌تعالی) از آن می‌نوشند.

﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ لاَ فِيها غَوْلٌ وَ لاٰ هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ﴾[2]

جامهای شراب برگرفته از رودبار جاری شراب گرداگرد آنان در گردش است، شراب سفید رنگ و لذّت بخش و خوشگواری برای نوشندگان نه در آن شراب گرفتاریها و تباهی‌هایی (چون بیهوشی و خمار و زوال عقل و سر درد) وجود دارد نه حالتهایی از تخلیهٔ بدن را (بصورت ادرار و عرق کردن و استفراغ) به دنبال دارد.

﴿لاٰ يُصَدَّعُون عَنْها وَ لاٰ يُنزِفُونَ﴾[3]

از نوشیدن آن نه سر درد می‌گیرند و نه ناچار به تخلیه بدن (از راه استفراغ و غیره) می‌شوند، (و نه عقل از سر آنها بدر می‌رود).

﴿يَتَنَازَعُوْنَ فِيهَا كَأْساً لاٰلَغْوٌ فِيهَا وَ لاٰ تَأْثِيمٌ﴾[4]

(با شور و علاقهٔ وافر) در آنجا جامهای شراب را (از دست گردانندگان جامها) بیرون می‌کشند در حالی که هیچ گونه یاوه‌سرایی و گناهی در آنجا به وجود نمی‌آید

---

۱. مطففین / ۲۵-۲۸.
۲. صافات / ۴۵-۴۷.
۳. واقعه / ۱۹.
۴. طور / ۲۳.

(برخلاف مجالس میخوارگی در دوران اوّل زندگی که کار مستان به یاوگویی و ارتکاب جرم و بعضاً به کتک کاری هم می‌کشد).

۱۲ - گردانندگان نوشیدنی‌های بهشت:

﴿وَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلمَان لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُوءٌ مَّكْنُونٌ ﴾[۱]

(بهشتیان برای خدمتگزاری) نوجوانانی را دارند که همواره در گرداگرد آنان در چرخش و گردشند (پسران نوجوانی که در شفافی و صفا و پاکی) انگار مرواریدهای پنهان (در صدفها) هستند.

﴿وَ يَطُوفُ عَلَيْهِم وِلْدَانٌ مُخَلَّدُون إِذا رَئَيْتَهُم حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُوءاً مَنْثُوراً ﴾[۲]

و همواره نوجوانان جاودانه (در نوجوانی) درگرداگرد آنان (با حالت خدمتگزاری) در چرخش و گردش هستند، که هرگاه آنان را ببینی چنین می‌انگاری که مروارید پراکنده و غلطانند.

۱۳ - همسران بهشتیان:

﴿وَ لَهُمْ فِيها أَزْواجٌ مُطَهَّرَةٌ ﴾[۳]

و در آنجا همسران پاک (و پاکیزه از عیوب زنان دنیا) را دارند.

﴿وَ عِنْدَهُمْ قَاصِراتُ ٱلطَّرْفِ عِينٌ. كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ ﴾[۴]

و همسرانی دارند که با چشمان درشت و نیمه نگاه و خمارآلود تنها بـه شـوهران خود نگاهی دارند. انگار آنان تخمهای (شتر مرغ) هستند که (زیر پر و بال شـتر مـرغ) پنهان مانده (و از دید مردمان و گرد و غبار مصون بوده‌اند).

﴿فيهِنَّ قَاصِراتُ ٱلطَّرفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَ إِنْسٌ قَبْلَهُم وَ لاَ جَانٌ ... كَـأَنَّهُنَ اليـاقُوتُ وَ ٱلْمَرْجانُ ﴾[۵]

در باغهای بهشت (بهشتیان همسرانی دارند که با چشمان خمارآلود و نیمه نگاه تنها به شوهران خود نگاهی دارند (و جز به شوهران خود نگاهی به کسی ندارند و) پیش از

---

۱. طور / ۲۴.
۲. دهر / ۱۹.
۳. بقره / ۲۵.
۴. صافات / ۴۸-۴۹.
۵. الرحمن / ٥٦-۵۸.

شوهرانشان کسی از انسانها و جنّها با ایشان نزدیکی و مقاربت نکرده است (آن همسران بهشتیان) انگار که (ترکیبی از) یاقوت و مرجان هستند (سرخی و سفیدی به غایت زیبا).

﴿وَ حُورٌ عِينٌ كَأَمْثالِ ٱللُّؤْلُؤِ ٱلْمَكْنُونِ﴾[1]

(بهشتیان همسرانی دارند) با چشمان سیاه و درشت (و جلوه‌ای) همسان مروارید میان صدف.

﴿إِنّا أَنْشَأْناهُنَّ إِنْشاءً فَجَعَلْناهُنَّ أَبْكاراً عُرُبًا أَتْراباً﴾.[2]

ما (آن حوریان بهشتی را (نه همچون زنان دنیا، بلکه) با ویژگیهای خاصی آفریده‌ایم. ایشان را دوشیزگان دارای بکارت و شیفتهٔ شوهران و جوانان هم سن و سال با شوهرانشان آفریده‌ایم (و پیر زنان و پیر مردانی که به پاداش ایمان و نیکوکاری به بهشت وارد می‌شوند، هر دو طبقه به سن و سال جوانی و زنان به صورت دختران باکره در می‌آیند).

﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفازاً حَدائِقَ وَ أَعْناباً وَ كَواعِبَ أَتْراباً﴾[3]

بی‌گمان فوز (بزرگ و بی‌نظیر، رهایی از دوزخ و نیل به بهشت) بهرهٔ پرهیزگاران می‌گردد. باغهای سرسبز و خرّم و انواع رزها و (به عنوان همسر) دختران نوجوان و نار پستان و هم سنّ و سال بهرهٔ آنان می‌گردد.

۱۴ - هوای معتدل و مطلوب موجود در بهشت:

﴿مُتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى ٱلْأَرائِكِ لا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْساً وَ لا زَمْهَرِيراً﴾[4]

در بهشت بر تختهای مجلل تکیه می‌کنند در حالی که (گرمای حاصل از تابش) خورشید را نمی‌بینند و سوز سرما را هم نمی‌یابند.

---

۱. واقعه / ۲۲-۲۳.
۲. الواقعه / ۳۵-۳۷.
۳. نبأ / ۳۱-۳۳.
۴. دهر / ۱۳.

۱۵ - محیط سراسر آرامش و آسایش و دور از اضطراب و تشنج اعصاب و خستگی کار:

﴿لاٰ یَسْمَعُونَ فِیهٰا لَغْواً وَ لاٰ تَأْثِیماً إِلّا قِیلاً سَلاٰماً سَلاٰماً﴾[1]

در میان باغهای بهشت نه سخن یاوه را می‌شنوند و و نه سخن گناه آلود، مگر سخن سلام! سلام!

﴿لاٰ یَسْمَعُونَ فِیهٰا لَغْواً وَ لاٰ کِذّٰاباً﴾[2]

بهشتیان در بهشت نه سخن پوچ و بیهوده‌ای می‌شنوند ونه دروغگویی و نه دروغ‌گو نامیدن یکدیگر را.

﴿لاٰ یَمَسُّنٰا فِیهٰا نَصَبٌ وَ لاٰ یَمَسُّنٰا فِیهٰا لُغُوبٌ﴾[3]

(بهشتیان می‌گویند خدا را سپاسگزاریم که ما را جاودانه در بهشت جا داده که) در آن بهشت هیچگونه رنج جسمی و هیچ عارضه‌ای از عوارض خستگی جسمی و روحی به ما دست نمی‌دهد.

۱۶ - محیط سراسر صفا و صمیمیّت:

﴿وَ نَزَعْنَا مٰا فِی صُدُورِهِم مِنْ غِلٍّ إِخْوَاناً عَلیٰ سُرُرٍ مُتَقَابِلِینَ﴾[4]

و کینه‌توزی و دشمنی را از سینه‌هایشان بیرون می‌کشیم و برادرانه بر تختها رویاروی همدیگر می‌نشینند.

﴿وَ تَحِیَّتُهُمْ فِیهَا سَلاَمٌ﴾[5]

و درود گفتن آنان به همدیگر در بهشت «سلام» است.

۱۷ - ورود برخی از بهشتیان بصورت خانواده به بهشت:

﴿جَنّاتُ عَدْنٍ یَدْخُلُونَها وَ مَنْ صَلَحَ مِنْ اٰبَائِهِم وَ أَزْوَاجِهِم وَ ذُرِّیَاتِهِمْ﴾[6]

(این فرجام نیکو) باغهای بهشت است که جای ماندگاری است و بهشتیان همراه کسانی از پدران و فرزندان و نواده‌ها و همسران خود به بهشت می‌روند (به شرط اینکه

---

۱. واقعه / ۲۵-۲۶.
۲. نبأ / ۳۵.
۳. فاطر / ۳۵.
۴. الحجر / ۴۷.
۵. یونس / ۱۰.
۶. رعد / ۲۳.

آنان هم مانند او مؤمن صالح و نیکوکار باشند).

۱۸ - جاودانه بودن زندگی بهشتیان در میان آن همه تنعم و همراه احترام و گرامی داشتی بسیار و حتی بی‌نظیر:

﴿وَ فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَ قَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾[1]

و دروازه‌های بهشت بر روی بهشتیان بازگردیده و نگهبانان بهشت خطاب به ایشان می‌گویند درودتان باد، خوب بوده‌اید و به نیکی زندگی کرده‌اید. پس خوش باشید و داخل بهشت شوید و جاودانه در آن بمانید.

﴿جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا ٱلْأَنْهارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً﴾[2]

به باغهای بهشت (بهشتیان را داخل می‌کنیم) که در زیر درختان آن باغها رودبارهایی روان است و آنان جاودانه تا ابد در آنجا ماندگار می‌مانند.

﴿وَ مَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾[3]

و هیچ یک از افراد بهشتیان هرگز از بهشت بیرون نمی‌گردند (و جاودانه در آنجا می‌مانند).

﴿أُدْخُلُوهَا بِسَلاَمٍ ذَلِكَ يَوْمُ ٱلْخُلُودِ﴾[4]

(فرشتگان بدیشان می‌گویند) به سلامت (و با درود بر شما) وارد بهشت شوید، امروز روز جاودانگی است (دورهٔ زندگی جاودانه شما است).

---

۱. زمر / ۷۳.
۲. نساء / ۱۲۲.
۳. حجر / ۴۸.
۴. ق / ۳۴.

دوزخیان

ب: بخش دوّم از جوامع انسانی منحرف از راه پیامبران خدا که قرآن کریم آنان را کافران[۱]، تکذیب[۲] کنندگان، منافقان[۳]، مجرمان[۴]، غاویان[۵]، ظالمان[۶]، طاغیان[۷]، فاجران[۸]، فاسقان[۹]، دشمنان[۱۰] خدا و ترجیح دهندگان دنیا بر آخرت[۱۱] و سبک کفّه‌های ترازوی اعمال نیک[۱۲] نامیده است، آنها را به سوی عذابخانهٔ هراسناکی سوق می‌دهند که قرآن کریم آن عذابخانه را به نامهای هاویه[۱۳]، سعیر[۱۴]، لظیٰ[۱۵]، سقر[۱۶]، حطمه[۱۷]، جحیم[۱۸]، جهنم[۱۹] و نار مطلق نامیده است و در آیه‌های ذیل از کمّ و کیف مجازاتها و چگونگی وسایل عذاب و شیوه مجازات آنان بحث می‌فرمایند:

۱ ـ دوزخیان گروه گروه به سوی دروازه‌های جهنم بخواری رانده می‌شوند:

﴿وَ سِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا إِلىٰ جَهَنَّم زُمَراً حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَت أَبْوابهُا وَ قَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُم رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلونَ عَلَيْكُم اٰيَاتِ رَبِّكُمْ وَ يُنْذِرُونَكَم لِقٰاء يَوْمِكُمْ هـٰذَا قَالُوا بَلىٰ وَلٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلىَ ٱلْكَافِرِين. قِيلَ ٱدْخُلُوا أَبْوابَ جَهَنَّم خَالِدِينَ

---

۱. زمر / ۷۱.
۲. اعراف / ۴۰.
۳. نساء / ۱۴۵.
۴. مریم / ۸٦.
۵. شعراء / ۹۱.
٦. اعراف / ۴۱.
۷. نباا / ۲۲ و ۲۱.
۸. انفطار / ۱۴.
۹. سجده / ۲۰.
۱۰. توبه / ٦۳.
۱۱. نازعات / ۳۷-۳۹.
۱۲. مؤمنون / ۱۰۳ و القارعه / ۱۰-۱۱.
۱۳. قارعه / ۸-۱۱.
۱۴. الملک / ۵.
۱۵. معارج / ۱۵.
۱٦. مدثر / ۲٦.
۱۷. همزه /
۱۸. صافات / ٦۴.
۱۹. هفتاد و هفت مرتبه.

فِیهَا ﴾[۱]

و آنان که کافرند، گروه گروه به سوی دوزخ رانده می‌شوند، و هنگامیکه بدانجا رسیدند، درهای آن به رویشان گشوده می‌شود و نگهبانان دوزخ بدیشان می‌گویند: آیا پیامبرانی از جنس خودتان به میانتان نیامده‌اند تا آیه‌های پروردگارتان را برای شما بخوانند و شما را از رویارویی چنین روزی بترسانند؟ می‌گویند آری (پیامبرانی برانگیخته شدند و اوامر و نواهی خدا را به ما رساندند از عذاب آخرت ما را بیم دادند) ولیکن (ما) کافران (به حکم کفر پیشگی و انتخاب بزهکاری) مستحق (صدور) فرمان عذاب گشته (و همین فرجام هراسناک نتیجه طبیعی عقاید و اعمال و اخلاق خودمان است) بدیشان فرمان داده می‌شود از درهای دوزخ وارد شوید و جاودانه در دوزخ بمانید.

﴿لَها سَبْعَةُ أَبْوابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ ﴾[۲]

دوزخ دارای هفت دروازه است و برای (ورود به دوزخ از) هر دری بخش جدا شده‌ای هست.

﴿إِنَّ اللهَ جَامِعُ ٱلْمُنَافِقِينَ وَ ٱلْكَافِرِينَ فِي جَهَنم جَمِيعاً ﴾[۳]

شکی در این نیست که خدا منافقان و کافران را همگی در دوزخ گرد می‌آورد.

﴿إِنَّ ٱلْمَنٰافِقِينَ فِي ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾[۴]

بی گمان منافقان در اعماق دوزخ و در پایین‌ترین مکان آن هستند.

۲ - پرت کردن دوزخیان به دوزخ و به غل و زنجیر بستن آنان:

﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ ٱلْجَحِيم صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ زَرْعُهَا سَبْعون ذِراعاً فَاسْلُكُوهُ ﴾[۵]

(خدا به نگهبانان دوزخ دستور می‌دهد آن کسی راکه کارنامه‌اش را به دست چپش داده‌اند) او را بگیرید و به غلّ و بند و زنجیرش کنید، سپس او را به دوزخ بیندازید، آنگاه او را با زنجیری ببندید و بکشید که هفتاد ذراع درازا دارد.

﴿كَلاَّ لَيُنْبَذَنَّ فِي ٱلْحُطَمَةِ وَ مٰا أَدْرَاكَ مَا ٱلْحُطَمَةُ. نارُ اللهِ ٱلْمُوقَدَةُ ٱلَّتي تَطَّلِعُ عَلىَ

---

۱. زمر / ۷۱-۷۲.
۲. حجر / ۴۴.
۳. نساء / ۱۴۵.
۴. نساء / ۱۴۵.
۵. الحاقه / ۳۰-۳۲.

اَلْأَفْئِدَةِ إِنَّها عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ﴾[1]

هرگزا هرگز (چنین نیست که دارایی سرمایه‌داران کفرپیشه، آنان را در این دنیا جاودانه نماید) او به «حطمه» خرد کننده و در هم شکننده اندام دوزخیان، پرت می‌گردد، و در آن فرو انداخته می‌شود، تو چه می‌دانی آن خرد کننده و در هم شکننده چیست؟ آتش برافروختهٔ خداست: (آتشی) که (در اعماق قلبهایی که کانون آن همه تدابیر توطئه و تخریب و فساد و فحشاء بوده‌اند فرو می‌رود و) بر دلها مسلط و چیره می‌گردد آن آتشی ایشان را در بر می‌گیرد که سرپوشیده و در بسته است، در حالی که دوزخیان در ستونهای درازی بسته می‌شوند.

﴿إِذا اُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَها شَهِيقاً وَ هِيَ تَفُورُ تَكادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ﴾[2]

هر زمان که به دوزخ انداخته شوند در حال شدّت غلیان و فوران دوزخ غرش (هراس انگیزی) را از آن می‌شنوند دوزخ از شدّت خشم بر دوزخیان، نزدیک است بترکد و پاره پاره شود.

۳ - جمعیّت خارج از شمار دوزخیان:

﴿وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ﴾[3]

ما بسیاری از جنّیان و آدمیان را آفریده‌ایم که (بر اثر نفهمی و نابینایی و حرف نشنوی) فرجام کار آنان دوزخ و ماندن در آن است.

﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾[4]

روزی به دوزخ خواهیم گفت: آیا پر شده‌ای؟ (و قطعاً پر خواهد شد و وعده خدا[5] تحقق می‌یابد) و دوزخ می‌گوید مگر افزون بر این هم هست؟

۴ - راندن دوزخیان به نقاطی که عذاب شدید تری را ببینند:

﴿اِنْطَلِقُوا إِلىٰ ما كُنْتُم بِهِ تُكَذِّبُون اِنْطَلِقُوا إِلىَ ظِلٍّ ذي ثَلٰثِ شُعَبٍ لاٰ ظَلِيل وَ لاٰ يُغنِي

---

۱. همزه / ۴-۹.
۲. ملک / ۷-۸.
۳. اعراف / ۱۷۹.
۴. ق / ۳۰.
۵. لأملان جهنّمَ منَ الجنه و الناس اجمعین - هود / ۱۱۹.

مِنَ ٱللَّهَبِ إِنَّها تَرْمِي بِشَرَرٍ كَٱلْقَصْرِ كَأَنَّهُ جِمٰالَةٌ صُفْرٌ﴾[۱]

(به دوزخیان فرمان داده می‌شود) به سوی همان چیزی رهپسار شوید که تحقق آن را دروغ می‌پنداشتید بروید به سوی سایهٔ سه شاخهٔ (دودهای خفقان آور آتش) نه دارندهٔ سایه خنک و آسایش‌بخش و نه از لهیب زبانه‌کش آتش جلوگیری می‌کند آتشی (که چنین دود مرگباری از او برمی‌خیزد) آتش پاره‌هایی از خود دور می‌اندازد که انگار کوشک (بزرگ و برافراشته‌ای) هستند (که از جای خود کنده می‌شوند و به اطراف پرت می‌گردند) آتشپاره‌هایی (که از لحاظ رنگ و جهش و سرعت حرکت) انگار شتران زردی هستند (که به اطراف پرت می‌گردند).

۵ - ماموران عذاب دوزخیان و موادّ سوخت آتش دوزخ:

﴿يا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ ناراً وَ قُودُهَا ٱلنَّاسُ وَ ٱلْحِجارَةُ عَلَيْها مَلاٰئِكَةٌ غِلاٰظٌ شِدادٌ لاٰ يَعْصُونَ ٱللهَ ما أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ﴾[۲]

ای مؤمنان! خود و خانواده خویش را از آتش دوزخی مصون و برحذر بدارید که افروزینهٔ آن انسانها و سنگها است، فرشتگانی بر آن گمارده شده‌اند که بسیار خشن و سختگیر و زورمند و توانا هستند، هرگز خدا را در آنچه به آنان فرمان داده است نافرمانی نمی‌کنند و همان چیزی را انجام می‌دهند که بدان (از طرف خدا) مامور شده‌اند!

﴿عَلَيْها تِسْعَةَ عَشَرَ﴾[۳]

نوزده (فرمانده یا دسته یا نفر) بر «سقر» گمارده شده‌اند (که وسایل عذاب دوزخیان را آماده می‌کنند)

﴿سَنَدْعُ ٱلزَّبانِيَةَ﴾[۴]

ما هم به زودی جمعی از نگهبانان هل دهندهٔ مجرمان را در دوزخ صدا می‌زنیم (تا او را در اعماق دوزخ بیندازند).

﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا ٱلنّارَ ٱلَّتِي وَ قُودُهَا ٱلنَّاسُ وَ ٱلْحِجارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ﴾[۵]

---

۱. مرسلات / ۲۹-۳۲.
۲. تحریم / ٦.
۳. مدثر / ۳۰.
۴. علق / ۱۸.
۵. بقره / ۲۴.

و اگر نتوانستید چنین کنید - سوره‌ای همانند سوره‌های قرآن بیاورید - (و هرگز نمی‌توانید چنین کاری را انجام دهید، پس (به حقانیت و خدایی بودن قرآن ایمان بیاورید و مطابق آن عمل کنید و از این راه) خود را از آتشی به دور دارید که افروزینهٔ آن انسان و سنگ است که برای (عذاب) کافران آماده گردیده است.

۶ - لباس ویژهٔ دوزخیان:

﴿وَ تَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُقَرَّنِينَ فِى ٱلْأَصْفَادِ سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطِرَانٍ تَغْشَىٰ وُجُوهَهُم ٱلنَّارُ﴾[1]

در آن روز گناهکاران را به هم بسته و در غل و زنجیر خواهی دید. پیراهنهای ایشان از قطران است و آتش سر و صورت آنان را فرا می‌گیرد.

﴿فَالَّذِين كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيابٌ مِنْ نارٍ﴾[2]

کسانی که کافرند (آتش دوزخ بگونه‌ای همیشه به آنان چسبیده است انگار) جامه‌های از آتش برای آنان بریده (و دوخته) شده است.

۷ - خوردنیها و آشامیدنیهای دوزخیان:

﴿اِنَّ شَجَرَةَ ٱلزَّقُّومِ طَعَامُ ٱلْأَثيم كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِى ٱلْبُطون كَغَلْيِ ٱلْحَمِيمِ﴾[3]

قطعاً درخت زقوم (با آن طعم تلخ و بوی بد) خوراک گناهکاران است در شکمها همچون فلز گداخته می‌جوشد، جوششی همچون آب گرم و داغ.

﴿وَ يُسقىٰ مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ * يَتَجَرَّعُهُ وَ لاٰ يَكَادُ يُسِيغُهُ وَ يَأْتِيهِ ٱلْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَ مَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَ مِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ﴾[4]

(به دوزخی) از خونابه نوشانده می‌شود، که آن را (با تکلّف و ناچاری) جرعه جرعه می‌نوشد، و به هیچ وجه آن را گوارا نمی‌یابد و (اسباب) مرگ از هر سو به وی روی می‌آورد و حال این که نمی‌میرد (؛ زیرا) بعد از این عذابی با شدت بیشتر برای او مقرر گردیده است.

---

۱. ابراهیم / ۵۰.
۲. الحج / ۱۹.
۳. دخان / ۴۳-۴۶.
۴. ابراهیم / ۱۶-۱۷.

﴿وَ لاٰ طَعَامٌ إِلاَّ مِنْ غِسْلِينٍ لاَ يَأْكُلُهُ إِلاَّ ٱلْخَاطِئُونَ﴾[۱]

و (برخی از دوزخیان) خوراکی نیز ندارند مگر از زردابه و خونابه و چرک و خون دوزخیان که چنین خوراکی را جز بزهکاران نمی‌خورند.

﴿تُسْقَىٰ مِنْ عَيْنٍ آنِيَةٍ لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلاَّ مِنْ ضَرِيعٍ لاَ يُسْمِنُ وَ لاٰ يُغْنِي مِنْ جُوعٍ﴾[۲]

(دسته‌ای از دوزخیان) از چشمهٔ بسیار داغ و گرمی نوشانده می‌شوند، و جز ضَریع (شبرق خشکیده که بر اثر ناگواری و تهوّع‌آوری شتر نیز آنرا نمی‌خورد) نه فربه خواهد کرد و نه از گرسنگی خواهد رهاند.

﴿وَ إِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغاثُوا بِماءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي ٱلْوُجُوهَ بِئْسَ ٱلشَّرابُ وَ سَاءَتْ مُرْتَفَقاً﴾[۳]

و اگر (در آن آتش سوزان جهت رفع تشنگی) فریاد برآورند، با آبی همچون فلز گداخته به فریادشان رسند، که چهره‌ها را بریان می‌کند چه بد نوشابه‌ای و چه بد آسایشگاهی است.

﴿لاَ يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْداً وَ لاَ شَرَاباً إِلاَّ حَمِيماً وَ غَسَّاقاً جَزَاءً وِفَاقاً﴾[۴]

در دوزخ (برخی از آنان) نه (هوای) خنکی را می‌چشند (احساس می‌کنند) و نه نوشیدنی گوارایی را می‌نوشند. ولیکن آب جوشان و سوزان و خونابه و زردابه (زخم دوزخیان) را می‌نوشند.

﴿وَ نَادَىٰ أَصْحَابُ ٱلنَّارِ أَصْحَابَ ٱلْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ ٱلْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللهُ قَالُوا إِنَّ اللهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَافِرِينَ﴾[۵]

دوزخیان بهشتیان را صدا می‌زنند که مقداری از آب یا از چیزهایی که خدا قسمت شما کرده به ما عطا کنید، بهشتیان می‌گویند خدا آب و چیزهای بهشت را بر کافران قدغن کرده است.

۸ - شیوه‌های گوناگون عذاب دوزخیان:

﴿لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَ مِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ﴾[۶]

---

۱. الحاقه / ۳۶-۳۷.
۲. غاشیه / ۵-۷.
۳. کهف / ۲۹.
۴. النبأ / ۲۴-۲۶.
۵. اعراف / ۵۰.
۶. اعراف / ۴۱.

برای دوزخیان (در دوزخ) بستری از آتش و بالاپوشهایی از آتش است.

﴿إِنَّا أَعْتَدْنا لِلظّالِمين ناراً أحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها﴾[۱]

ما برای ستمگران آتشی را آماده کرده‌ایم که از هر طرف سراپردهٔ آن آتش آنان را فرا می‌گیرد.

﴿إِذِ الأَغْلالُ فِي أَعْناقِهِمْ وَالسَّلاسِلُ يُسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النّارِ يُسْجَرُونَ﴾[۲]

هنگامی که غل‌ها و زنجیرها در گردن دارند و (روی زمین) کشیده می‌شوند، در آب داغ برافروخته و سپس در آتش تافته و برافروخته می‌گردند.

﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النّارِ عَلى وُجوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَر﴾[۳]

روزی که داخل آتش، بر رخساره، روی زمین کشیده می‌شوند (و بدیشان گفته می‌شود) بچشید لمس کردن دوزخ را.

﴿يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُئُوسِهِمُ الْحَمِيم * يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِم وَ الْجُلُودُ * وَ لَهُمْ مَقامِعُ مِنْ حَدِيدٍ * كُلَّما أَرَادُوا أَنْ يَخرجُوا مِنْها مِنْ غَمٍّ أُعيدُوا فِيهَا وَ ذُوقُوا عَذابَ الْحَرِيق﴾[۴]

از بالای سرهایشان (بر آنان) آب بسیار گرم و سوزان ریخته می‌شود (این آب جوشان آنچنان در بدن آنان نفوذ می‌کند که) آنچه در درونشان است بدان گداخته و ذوب می‌گردد، و همچنین پوستهایشان (ذوب می‌گردد) و تازیانه‌های از آتش برای (سرکوبی و زدن) آنان (آماده شده) است، هر زمان بخواهند (دوزخیان) بر اثر فشار غم و اندوه از دوزخ بیرون بیایند بدان برگردانده می‌شوند (و مأمورین عذاب آمرانه به آنان می‌گویند) بچشید عذاب سوختن را.

﴿تَلْفَحُ وُجُوهَهُم النَّارُ وَ هُمْ فِيهَا كَالِحُونَ﴾[۵]

شعله‌های آتش دوزخ صورتهای ایشان را فرا می‌گیرد و آنان در میان آن، چهره در هم کشیده (و نالان و فریادکنان) بسر می‌برند.

﴿كَلاّ إِنَّها لَظَىٰ * نَزّاعَةً لِلشَّوىٰ﴾[۶]

---

۱. کهف / ۲۹.
۲. غافر / ۷۱-۷۲.
۳. قمر / ۴۸.
۴. الحج / ۱۹-۲۲.
۵. مومنون / ۱۰۴.
۶. معارج / ۱۵-۱۶.

هرگز (این خیالها و آرزوهای دادن فدیه و رهایی از عذاب واقعیّت پیدا نمی‌کند) این آتش، سراپا شعله و زبانه است، پوست بدن را می‌کند و می‌برد.

﴿لا تُبقي وَ لا تَذَرُ لَوّاحَةٌ لِلْبشَرِ﴾[1]

دوزخ نه می‌میراند و نه رها می‌کند، پوست بدن را به کلّی سیاه و دگرگون می‌سازد.

﴿وَ يَتَجنَّبُها ٱلأَشْقَى الَّذي يَصْلىَ ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرىَ ثُمَّ لاَ يَمُوتُ فِيهَا وَ لاَ يَحْيىٰ﴾[2]

و بدبخت‌ترین انسان کسی است که تذکر قرآن را نادیده می‌گیرد، کسی که به هولناکترین آتش پرت می‌گردد. سپس (در آن آتش همیشه باقی می‌ماند و) نه می‌میرد (و آسوده می‌گردد) و نه زنده است (و حالتی که دارد زندگی بشمار می‌آید).

﴿وَ نادَوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنا رَبُّكَ قالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ﴾[3]

آنان فریاد می‌زنند، ای مالک (رئیس نگهبانان دوزخ) پروردگارت ما را بمیراند (تا از این عذاب بوسیلهٔ مرگ رهایی یابیم،) و (مالک) می‌گوید (چون بنای کار بر عذاب دایمی شما است؛ نه آسایش شما، پس) بی‌گمان شما در دوزخ، ماندنی هستید و ماندگار می‌مانید و نمی‌میرید.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا بِـآياتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ ناراً كُلَّما نَضِجَتْ جُـلُودُهُمْ بَـدَّلْنَا هُـمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا ٱلْعَذابَ﴾[4]

بی‌گمان کسانی که آیات و دلایل ما را انکار کرده‌اند، (به کیفر این جسارت آنان را به آتش (هولناکی) می‌اندازیم. هر زمان که پوستهای (بدن) آنان سوخته شود، پوستهای دیگری به جای آن قرار می‌دهیم (تا احساس درد و الم دایم و مستمر باشد و (همیشه) طعم (تلخ) عذاب را بچشند.

﴿وَ نَادَى ٱصْحَابُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَابَ ٱلنَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَـقّاً فَـهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقّاً قَالُوا نَعَمْ، فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُم أَنْ لَعْنَةُ اللهِ عَلىَ ٱلظّالِمِينَ﴾[5]

(پس از استقرار بهشتیان در بهشت و اسکان دوزخیان در دوزخ) بهشتیان دوزخیان را صدا می‌زنند که ما آنچه را پروردگارمان (در کلام خویش و توسط پیامبرانش) به ما وعده داده بود، همه را حق یافته‌ایم (و به کرم و نعمت پروردگار خویش نایل شده‌ایم) آیا

---

۱. مدثر / ۲۸-۲۹.
۲. اعلی / ۱۱-۱۳.
۳. زخرف / ۷۷.
۴. نساء / ۵۶.
۵. اعراف / ۴۴.

شما هم آنچه را پروردگارتان به شما وعده داده بود حق یافته‌اید (و به عقاب و عذاب خدا دچار شده‌اید؟) می‌گویند بلی (همه را عین حقیقت و واقعیّت دیده‌ایم و به عذابهای هولناکی گرفتار شده‌ایم) در این هنگام ندا دهنده‌ای در بین بهشتیان و دوزخیان بانگ برمی‌آورد که نفرین خدا بر ستمگران باد.

تفاوتهای مهّم دوران اوّل زندگی انسانها با دوران دوّم زندگی آنها

در نتیجهٔ دمیدن در صور «وَ نُفِخَ فِی الْصُّورِ» کارخانهٔ آفرینش خدا یعنی زمین و آسمانها به کارخانهٔ دیگر و به زمین و آسمانهای دیگر تبدیل می‌گردد ﴿یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَیْرَ الأَرْضِ وَ السَّمٰوٰاتُ﴾[1] و بر اثر همین تبدیل ویژگیهای دوران اوّل زندگی انسانها که از فراوردهای کارخانهٔ اوّل است با ویژگیهای دوران دوّم زندگی انسانها که از فراوردهای کارخانهٔ دوّم است تفاوتهای بسیار مهّمی دارد از جمله:

۱ - در دوران اوّل یعنی در دنیا، پیدایش انسانها - چه به صورت فرد و چه به صورت گروه - در یک زمان تحقق نیافته است، بلکه همان گونه که تک تک افراد انسان تدریجاً به وجود آمده و تدریجاً قوس صعود و نزول خود را پیموده است، همچنین گروهها و جامعه‌های بزرگ تدریجاً وارد صحنه‌های زندگی گردیده و پشت سر هم آمده‌اند و رفته‌اند، امّا پیدایش انسانها در دورهٔ دوّم زندگی یعنی در آخرت و حضور آنها در صحنهٔ وجود، به هیچ وجه تدریجی نخواهد بود، بلکه امری است فوری و به محض دمیدن در صور بار دوّم تمام انسانها یکجا در صحنهٔ وجود حضور پیدا می‌کنند.

﴿ثُمَّ نُفِخَ فِیهِ أُخْرىٰ فَإِذاهُم قِیامٌ یَنْظُرُونَ﴾[2]

﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِینَ وَ الْاٰخِرِینَ لَمجْمُوعُونَ إِلىٰ مِیقٰاتِ یَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾.[3]

۲ - در دوران اوّل زندگی یعنی در دنیا، انسانها در انتخاب اعمال خوب و بد و حرکت و سکونت در جاهایی مختار هستند، در صورتی که در دوران دوّم زندگی یعنی در جهان آخرت همهٔ انسانها تا تعیین تکلیف و اسکان آنها در بهشت یا در دوزخ عموماً

---

۱. ابراهیم / ۴۸. ۲. زمر / ۶۸.
۳. واقعه / ۴۹ و ۵۰.

مجبور و به طور اجبار از حالی به حالی و از جایی به جایی منتقل می‌گردند:

﴿وَ بَرَزُوا لِلّٰهِ الْوٰاحِدِ الْقَهّٰارِ﴾[۱]

﴿وَ یَوْمَ یَحْشُرُهُمْ جَمِیعاً﴾[۲] و بعد از تعیین تکلیف دوزخیان باز به طور اجبار دچار عذابهای گوناگون می‌شوند، امّا بهشتیان با میل و اراده و مشیئت خود لذّتها و تنعمها را انتخاب می نمایند:

﴿لَهُمْ فِیهٰا مٰا یَشٰاؤُنَ﴾.[۳]

۳ - در دوران اوّل زندگی انسانها یعنی در دنیا، ظواهر افراد نمایانگر بواطن و درون آنان نیست و چه بسا افراد سیه‌دل، چهره سفید و شاداب و زیبایی دارند و بسیاری از افراد روشن ضمیر و پاکدل، پوست چهرهٔ آنان زشت و چروکیده و گاهی سیاه و زغالی دیده می‌شوند، امّا در دوران دوّم زندگی انسانها یعنی در آخرت، ظواهر افراد از حیث پاکی و سفیدی و از حیث سیاهی و تاریکی نمایانگر بواطن آنها است:

﴿یُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِیمٰاهُمْ فَیُؤْخَذُ بِالنَّوٰاصِی وَ الْأَقْدٰامِ﴾.[۴]

گناهکاران با سیما و قیافه‌هایشان شناخته می‌شوند و ایشان با سرها و پاها گرفتار می‌گردند»

﴿یَوْمَ تَبْیَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ. فَأَمَّا الَّذِینَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَکَفَرْتُمْ بَعْدَ إِیْمٰانِکُمْ فَذُوقُوا الْعَذٰابَ بِمٰا کُنْتُمْ تَکْفُرُونَ وَ أَمَّا الَّذِینَ ابْیَضَّتْ وُجُوهُهُم فَفِی رَحْمَةِ اللّٰهِ هُمْ فِیهَا خٰالِدُونَ﴾.[۵]

روزی که چهره‌هایی سفید و چهره‌هایی سیاه مـی‌گردند و امّـا آنـان کـه (بـر اثـر خجلتهای شدید و نارساییهای روحی و اندوه بسیار و شرمندگی شدید از ارتکاب جرم و جنایتها) چهره‌هایشان سیاه است (به آنها گفته می‌شود) آیا بعد از ایمان (فطری و یقین نسبت به حق) خود کافر شده‌اید. پس به سبب کفری که پیشهٔ خود کرده‌ایـد عـذاب را بچشید، و امّا آنان که چهره‌هایشان سفید است، در رحمت خدا غوطه‌ورند و جاودانه در آن ماندگارند.

۴ - در دوران اوّل زندگی انسانها یـعنی در دنیا، مـعدودی از افـراد خـودخواه و

---

۱. ابراهیم / ۴۸. ۲. انعام / ۱۲۸.
۳. نحل / ۳۱ و فرقان / ۱٦ و زمر / ۳۴ و شوری / ۲۳ و ق / ۳۵.
۴. الرحمن / ۴۱. ۵. آل‌عمران / ۱۰٦-۱۰۷.

خودپرست که دارای زور و زر تزویر نیز هستند به حقوق افراد دیگر تجاوز می‌کنند و پدیدهٔ آسایش ستیز ظلم را با اشکال گوناگون در صحنه‌های زندگی ظاهر می‌نمایند، امّا در دورهٔ دوّم زندگی انسانها بر اثر برچیدن بساط همهٔ مالکیّتها قبل از تعیین تکلیف جز مالکیت خدا ﴿أَلْمُلْکُ یَوْمَئِذٍ لِلّٰهِ﴾[1] و بعد از تعیین تکلیف نیز بر اثر سلب اختیار از دوزخیان و بر اثر کینه‌زدودی و نهایت صفا در روابط بهشتیان ﴿وَ نَزَعْنٰا مٰا فِی صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوٰاناً عَلَی سُرُرٍ مُتَقَابِلِین﴾[2] هیچ اثری از ظلم و ستمگری تحقق نمی‌یابد ﴿لاٰ ظُلْمَ الْیَوْمَ﴾.[3]

۵ - در دوران اوّل زندگی یعنی در دنیا، تبه‌کاران و مجرمان، غالباً از راه سوء استفاده از قدرت و مقام و به کار بردن زور و زر و تزویر روپوشهایی را روی خیانتها و جنایتهای خویش می‌گذارند و در عین اینکه خیانت کار و مجرم هستند خود را خداپرست راستین و انسان دوست واقعی نشان می‌دهند و حتی مشعلداران راه خداپرستی و انسان دوستی را به عنوان منحرف وکجرو قلمداد می‌کنند، امّا در دورهٔ دوّم زندگی انسان یعنی در جهان آخرت پوشانیدن هیچ جرم وگناهی امکان ندارد؛ زیرا جهان آخرت مانند این جهان نیست که در کنار دهها موجودات جامد و بی جان و ساکت و صامت جرمی و جنایتی تحقق یابد و از هیچ یک از آنها صدایی درنیاید، بلکه جهان آخرت سراسر حیات و زندگی است ﴿وَ إِنَّ الدّٰارَ الْأٰخِرَةَ لَهِیَ الْحَیَوٰانُ﴾[4] و اندام انسانها و پوست بدن آنها که به هنگام وقوع جرم شاهدان عینی و در صحنه حضور داشته‌اند و ساکت و صامت بوده‌اند در جهان آخرت عموماً به حالت گویایی درمی‌آیند و علیه صاحبان خویش به افشاگری می‌پردازند و بر جرم و جنایتهای آنان شهادت می‌دهند و وقتی مجرمان از نزدیکترین اندامها و از پوستهای خویش گله می‌کنند که چرا علیه ما شهادت دادید؟ در جواب می‌گویند خدایی ما را گویای این مطالب نموده که همه چیز زبان بسته و بی‌زبان را به حالت گویایی درآورده است:

﴿حَتّٰی إِذٰا مٰا جٰاءُوهٰا شَهِدَ عَلَیْهِم سَمْعُهُم وَ أَبْصٰارُهُم وَ جُلُودُهُمْ بِمٰا کٰانوا یَعْملونَ وَ قالوا لِجُلودهِمْ لِمَ شَهِدْتُم عَلَیْنٰا قٰالُوا أَنْطَقَنا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ کُلَّ شَیْئٍ﴾.[5]

---

۱. حج / ۵۶.
۲. حجر / ۴۷.
۳. غافر / ۱۷.
۴. عنکبوت / ۶۴.
۵. فصلت / ۲۱.

۶ - در دوران اوّل زندگی انسان یعنی در دنیا، بعد از ثبوت هر جرم و جنایتی، باز از دو راه امکان گریز از عدالت و رهایی از مجازات وجود دارد: یکی با دادن جزای نقدی «فدیه» و دیگری از راه پا در میانی افراد متنفّذ و توصیه و خواهش رجال پر نفوذ، امّا در دورهٔ دوّم زندگی انسانها یعنی در آخرت راه اوّل مسدود است: ﴿وَ لاٰ یُقْبَلُ مِنْها عَدْلٌ﴾.[۱]

﴿فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَباً وَ لَوِافْتَدٰی بِهِ﴾.[۲]

راه دوّم نیز امکان گریز از عدالت را در مسیر فعالیت مجرمان قرار نمی‌دهد؛ زیرا طبق نصوص آیه‌های قرآن، شفاعت در جهان آخرت از بالا به پایین است و برای تحقق شفاعتی، باید خدا به پیامبری بفرماید: «تو برای فلانی دربارهٔ فلان گناه شفاعت کن» و قبل از صدور چنان فرمانی هیچ کسی - نه دارندگان مقام و نه مجرمین - حق پیشنهاد و حتی حرف زدن و تکلّم را ندارند: ﴿لاٰ یَمْلِکُونَ الشَّفٰاعَةَ إِلاّٰ مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ عَهْداً﴾[۳]

هیچ کسی بر شفاعت کردن توانا نیست مگر فرمان انجام دادن آن را از خدا دریافته باشد»

﴿لاٰ تُغْنِی شَفٰاعَتُهُمْ شَیْئاً إِلاّٰ مِنْ بَعْدِ أَنْ یَأْذَنَ اللّٰهُ لِمَنْ یَشٰاءُ وَ یَرْضیٰ﴾[۴]

و با توجّه به این مطلب است که برخی از آیه‌ها شفاعت را عموماً خاص خدا شمرده‌اند:

﴿قُلْ لِلّٰهِ الشَّفٰاعَةُ جَمِیعاً﴾[۵]

و آیاتی دیگر شفاعت را جز از خدا از همگان نفی کرده‌اند:

﴿مٰالَکُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِیٍّ وَ لاٰ شَفِیعٍ﴾[۶]

و در آیه‌ای دیگر، شفاعت را به طور کلی نفی کرده و فرموده است:

﴿وَ لاٰ خُلَّةٌ وَ لاٰ شَفٰاعَةٌ﴾[۷]

که البته به قرینهٔ آیه‌های دیگر، شفاعت نفی شده همان شفاعت معمول و متداول در دورهٔ اوّل زندگی انسانها یعنی در دنیا است که از پایین به بالاست و ابتدا مجرم آن را

---

۱. بقره / ۱۲۳.
۲. آل‌عمران / ۹۱.
۳. مریم / ۸۷.
۴. نجم / ۲۶.
۵. زمر / ۴۴.
۶. سجده / ۴.
۷. بقره / ۲۵۴.

مطرح می‌کند و متوسل به فرد متنفذی می‌شود که به اتکای نفوذ خود معافیت جرم مجرمی را از مجازاتِ مقام بالاتر از خود درخواست می‌نماید. مقام بالاتر نیز تحت تأثیر بیانات ترحم‌آور یا تهدیدآمیز شفاعت کننده یا تبیین بی‌گناهی متهم به وسیله او، آن مجرم را از مجازات معاف می‌کند که البته شفاعت به چنین کیفیتی در جهان دیگر به هیچ وجه امکان ندارد؛ زیرا رحم و علم و قدرت بی‌نهایت باری‌تعالی مافوق این گونه تصورات واهی می‌باشد.

۷ - در دوران اوّل زندگی انسان یعنی در دنیا، افراد علاقه‌مند به ویژه خویشاوندان نزدیک به هنگام تهاجم مصایب به فریاد یکدیگر می‌رسند و در حل معضلات به همدیگر کمک می‌کنند، ولی در دوران دوّم زندگی انسان یعنی در آخرت نزدیکترین خویشان کمترین کمکی به یکدیگر نمی‌کنند:

﴿وَٱخْشَوْا يَوْماً لاَيَجْزِى وٰالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَ لاٰ مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئاً﴾[1]

و از روزی بترسید که نه پدری برای فرزندش کاری را برآورده می‌کند و نه فرزندی برآورده کنندهٔ کاری برای پدرش خواهد بود».

و خویشان نزدیک نه تنها بیکدیگر کمک نمی‌کنند، بلکه از یکدیگر هم گریزان هستند:

﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَ أُمِّهِ وَ أَبِيهِ وَ صَاحِبَتِهِ وَ بَنِيهِ، لِكُلِّ ٱمْرِءٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾[2]

در آن روزی که انسان از برادر خود و از مادر و پدرش و از همسر و پسرانش می‌گریزد، در آن روز هر کدام از آنان گرفتاری بزرگ و خاص خود را دارد که او را به خود سرگرم می‌کند و از هر کار دیگر او را باز می‌دارد».

۸ - در دوران اول زندگی انسان یعنی در دنیا، گاهی به طور اتفاقی و بدون تأثیر تلاش و کوشش و تسبب افراد، وسایل رفاه و آسایش یا اسباب پریشان حالی و دردسری به آنها روی می‌آورد که از آنها به مواهب و مصایب تعبیر می‌شود. مانند تولد در خانواده و محیط مرفه یا خانواده و محیط فقر زده و مانند تصاحب ثروتهای کلان ترکهٔ به جا مانده از اقوام دور و بدون وارث و یا خسارتهای مهّم ناشی از بلاهای سماوی و ابتلا به

---

۱. لقمان / ۳۳.
۲. عبس / ۳۴-۳۷.

بیماریهای صعب‌العلاج داخلی و...، ولی در دوران دوّم زندگی انسان یعنی در آخرت هیچ اتفاقی - خواه مطلوب و خواه غیر مطلوب - تحقق نمی‌یابد و هیچ پدیدهٔ نامطلوب و حتی مطلوبی بدون علّتهای مربوط به سابقه اعمال و اخلاق و رفتار افراد به وجود نمی‌آید مگر از طریق رحم خدا و اینکه به پیامبر ﷺ دستور دهد که برای فلانی در مورد فلان گناه شفاعت کن تا از مجازات معاف گردد، که این هم اتفاق محض نیست و بلکه تابع سنّت معینی از سنن پر از حکمت آفریدگاری است. ﴿وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً﴾[1]

۹ - در دوران اوّل زندگی انسانها یعنی در دنیا، امکانات زندگی و وسایل رفاه و تلذذ، اعم از مسکن و خوراک و نوشیدنی و پوشیدنی و زیراندازها و تخت‌ها و متکاها خود به خود و بدون بذل ساعی و تلاش و کوشش جمع کثیری از انسانها به وجود نمی‌آیند، امّا در دورهٔ دوّم زندگی انسان یعنی در آخرت عالیترین وسایل رفاه و تلذذ اعمّ از باغ‌ها و بستانها و تالارها و انواع میوه‌ها و رودبارهای عسل و شراب و غذاهای متنوع از جمله گوشت پرندگان و انواع لباسها مزین و زیراندازهای بی‌نظیر و متکاها و تخت‌ها، بدون تلاش و کوشش آن زمان بهشتیان وجود یافته‌اند «گفتیم بدون تلاش و کوشش آن زمان بهشتیان»؛ زیرا همهٔ آن امکانات رفاه و تلذذ نتیجهٔ کوشش مستمرّ و شبانه روزی بهشتیان در دنیا می‌باشد و طبق سند قطعی و یقین بخش قرآن که می‌فرماید:

﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾[2]

(بی‌گمان خدا (کالایی که) جانها و اموال مؤمنین (است) خریداری کرده که (بهای) بهشت از آن آنان باشد»

هر چه از وسایل رفاه و تلذذ در بهشت وجود دارد بهای جان و مال بهشتیان است و در نتیجه نهایت کوشش و تحمّل مشقت آنها را بدست آورده‌اند.

۱۰ - مجموع دستگاههای تشکیل دهندهٔ بدن در دورهٔ اوّل زندگی انسانها یعنی در دنیا، چون موقتی و برای مدت چندین دهه است حکمت متعالی تطبیق با محیط، مقتضی گشته، چنان آفریده نشوند که همواره سالم بمانند، بلکه گاه گاهی به بیماریهای شدیدی مبتلا گشته و به معالجه نیاز پیدا می‌کنند تا بالأخره عمر طبیعی آن دستگاهها سپری

---

۱. احزاب / ۶۲.   ۲. توبه / ۱۱۱.

می‌گردد و روح جاودانه از محلّ تأسیسات موقتی جدا می‌شود و مرگ تحقق می‌یابد و همچنین برخی از آن دستگاهها باز چنان آفریده نشده‌اند که بدون تعطیل و رفع خستگی دهها ساعت کار کنند، بلکه بعد از حدود دوازده ساعت کار نیاز شدید به تعطیل دارند که به صورت خواب معمولاً آخر وقت کار و زیر بالاپوش سیاه شبها تحقق می‌یابد، و همچنین کلّیه افراد در راه رشد و تکامل خود باید مراحل طفولیت و نوجوانی و جوانی و پیری و کهن سالی را بپیماید تا بالأخره می‌میرد و به عالم برزخ منتقل می‌گردد و راهی جهان آخرت می‌شود، امّا در دورهٔ دوّم زندگی انسانها یعنی در آخرت، دستگاههای تشکیل دهندهٔ بدن، برخی از آنها چون با محیط بهشت تناسب ندارند اساساً تعبیه نمی‌شوند و بقیه هم چون ویژهٔ حیات ابدی و جاودانهٔ انسانها در بهشت هستند، خدای حکیم و قادر بر هر کاری، آنها را طوری می‌آفریند که بتوانند همواره و به طور مستمرّ و بدون خواب و تعطیلی وظیفه خود را انجام دهند و همچنین همیشه سالم و بدون هیچ گونه بیماری به کار خود ادامه دهند و وجود انسانها نیز که با ورود در بهشت بحدّ رشد و کمال رسیده‌اند دیگر لازم نیست مانند دوران اوّل مراحلی از طفولیت و نوجوانی و جوانی و پیری را پشت سر بگذارند و بلکه در بهترین و زیباترین و کامل‌ترین مرحله زندگی یعنی دوران جوانی برای همیشه باقی می‌مانند، و همواره دور از خواب و تاریکی شبها و مصون از بیماریها و ضعف پیری و طفولیّت در بهشت جاودانه سرگرم تلذذ و تنعم هستند.

فصل پانزدهم

اقامه برهانهای عقلی بر لزوم تحقق معاد

دورهٔ دوّم زندگی انسان به دو شکل قابل طرح است: یکی به شکل تفصیلی و بیان کمیات و کیفیّات جزئیات آن (همان گونه که آیه‌های قرآن بیان فرموده‌اند و ما اکثر آنها را نقل و ترجمه نمودیم) و دیگری به شکل اجمالی و اثبات حقانیّت معاد به شکل کلّی بدون بیان جزئیات (همان گونه که در کتب علم کلام مطرح می‌گردد) دانشمندان اسلامی معاد را به گونه تفصیلی تنها مدلول دلایل نقلی به شمار آورده‌اند، امّا به نظر نگارنده معاد

معاد به شکل تفصیلی نیز مدلول برهان عقلی است

با همان شکل تفصیلی نیز مدلول یک برهان یقین بخش عقلی است و بیان آن برهان به این صورت است: «معاد با آن شکل تفصیلی مدلول صریح آیه‌های قرآن است، و قرآن به دلیل اینکه معجزه است و تمام گویندگان (موجودات قادر بر سخن و گفتگو) جهان هستی اعم از جنّ و انس نتوانسته‌اند و نمی‌توانند همتای یک سورهٔ کوچک آن - که سه آیه است - بیاورند، قطعاً از جانب خدا فرود آمده و کلام او است و تناقض و محال عقلی است کلام خدا کذب و خدای متعال - که طبق برهانهای قاطع، کاملترین موجود و دارای بالاترین وجود است - به اساس همهٔ نقصها - یعنی کذب - موصوف باشد. پس محال عقلی است که معاد با آن شکل مفصل تحقق نیابد. این است که قطعاً به همین شکل تحقق می‌یابد، و امّا معاد به شکل کلّی و صرف نظر از بیان

برهانهای عقلی قرآن بر معاد به شکل کلّی

کمیتها و کیفیّتهای آن، هم در آیه‌های قرآن برهانهای تردیدناپذیری بر آن اقامه گردیده و هم در علوم عقلی و تجربی به ویژه در علم کلام دلایل یقین

بخشی برای آن آورده‌اند.

اینک قبلاً برهانهای قرآن اوّل «سنة الله» و روش آفرینش خدا. دوّم حکم به تفاوت فرجام نامتساویها: برهان اوّل که آیهٔ پنجم سورهٔ حج بدان اشاره فرموده است، این گونه تقریر می‌گردد که: «در آفرینش یکایک انسانها و در مسیر رشد و تکامل آنها، یک سلسله از مرگ و رستاخیز و همچنین در تعاقب فصلهای بهار و زمستان هر سال و در مسیر رشد و تکامل گیاهان و درختان، مرگ و رستاخیزهای بیشماری تحقق می‌یابند و همهٔ اینها آشکارا نشان می‌دهند که مرگها و رستاخیزهای موجودات زنده، بخشی از «سنة الله» و غیرقابل تبدیل است ﴿و لَنْ تجد لسنة الله تبديلا﴾[1] از سوی دیگر

مشاهده آنها نشان می‌دهد که مرگ و رستاخیز انسانها نیز جهت رسیدن بخشی از آنان به اوج تکامل و سعادت جاودانه و سقوط بخشی از آنان در چاه و چاله‌های شقاوت ابدی حلقه‌های پیوسته و ناگسستنی سلسله حلقاتی هستند که از مشاهده طلیعهٔ آنها پیش‌بینی تحقق بقیّه حلقه‌ها امری کاملاً معقول است و نه تنها ممکن است و خدا بر آن قادر و توانا است، بلکه امری محقق و معلولِ سنّت تغییرناپذیر خدای متعال است. و این برهان در آیه پنجم سورهٔ حج به دو صورت نمایان گردیده است.

﴿يا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِی رَيْبٍ مِنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقناكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثمّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَ غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ و نُقِرُّ فِی ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمًّىٰ ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغوا أَشُدَّكُمْ وَ مِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفّی وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلىٰ أَرْذَلِ العُمُرِ لِكَيْلاَ يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً﴾[2]

ای مردم! اگر شما دربارهٔ معاد و رستاخیز (و برانگیختن مردگان و زنده شدن مجدد آنها) تردیدی داشته باشید (علّتش بی‌توجّهی شما نسبت به تحوّلاتی است که همواره در صحنه‌های زندگی و در برابر چشمان شما تحقق می‌یابند، نه به این علّت است که در محیط زندگی شما هیچ دلیلی از دلایل تکوینی بر لزوم تحقق رستاخیز اقامه نگردیده باشد، زیرا در آفرینش تک تک انسانها یک سلسله از مرگ و رستاخیز و در تعاقب

---

۱. احزاب / ۶۲.

۲. حج / ۵.

فصلهای هر سال یکدوره از مرگ و رستاخیز گیاهان و درختان را ارائـه دادهایـم و لازم است برای زدودن هرگونه تردیدی نسبت به تحقق قطعی رستاخیز جوامع بشری به این دو دلیل تکوینی توجّه نمایید اوّل بدانید در آغاز) ما شما را آفریدهایم از خاک سپس از نطفه سپس از خون بسته، سپس از تکهای گوشت تام الخلقه و ناقص الخلقه تا برای شما بیان کنیم (که یک سلسله از مرگها و رستاخیزها در مسیر آفرینش و رشد و تکامل شما تحقق یافته است؛ زیرا در این مسیر شما را -که به شکل خاک بودید - نابود کردیم و به شکل کاملتری یعنی نطفه مجدّداً ایجاد کردهایم و شما راکه به شکل نطفه بودید، نابود کردیم و به شکل کاملتری یعنی خون بسته مجدّداً ایجاد کردهایم، و شما را -که به شکل خون بسته بودید - نابود کردیم و به شکل کاملتری یعنی تکهای گوشت مجدّد ایـجاد نمودهایم، و شما را به شکل یکپارچه کاملتری یعنی موجود مصوّر به صورتهای برجستهٔ اعضا و اندام و دستگاههای شگفتانگیز و دارای حیات و روح انسانی، مجدّداً ایـجاد نمودهایم) و در رحمها(ی مادران که برزخی است بین حالتهای جمادی و بیجانی انسان و حالتهای زندگی انسان در همین جهان) آنچه بخواهیم تـا مـدت مـعیّنی شـما را قـرار میدهیم، سپس به شکل طفلی (پسر یا دختر) شما را بیرون میآوریم (و از جهان تاریک و ناقص و حالتهای برزخی شما را به جهان روشن وکاملتر منتقل میکنیم) سپس (شما را که به شکل طفلی بودید نابود کردیم، و به شکل کاملتری) تا بـه پـایه بـلندی از رشـد جسمانی و عقلانی میرسید (و قوس صعود را میپیمایید مجدّداً شما را ایجاد کردهایم) و برخی از شما (قبل از پیمودن قوس نزول و دوران سالخوردگی) میمیرید و برخی از شما به پستترین مرحلهٔ عمر (فرتوتی و پیری مفرط) میرسید تا بدانجا که چیزی از علوم خود را به خاطر نخواهند داشت (و دانستههای خود را فراموش کرده بـه حـالت طفلی درمیآیند).

مراحلی از مرگ و رستاخیز که در مسیر آفرینش انسانها و رشد و تکامل آنها وجود دارد، عیناً در مسیر آفرینش بقیّه حیوانات نیز وجود دارد. حال میتوان پرسید چرا تعاقب آن مراحل در آفرینش انسان بر زنده شدن انسانها بعد از مرگ در جهان دیگر و نایل آمدن آنها به مرحلهٔ کاملتری از سعادت یا شقاوت در بهشت یا در دوزخ دلالت میکند، امّا همان تعاقب مراحل در حیوانات دلالت ندارد بر اینکه حیوانات بعد از مرگ در این جهان در جهان دیگر مجدّداً زنده میشوند؟

جواب این است که اوّلاً جانداران دیگر - غیر انسان - چون بکلّی مادّی هستند، در همین جهان مادّی به آخرین مرحلهٔ کمال خویش می‌رسند و لزومی ندارد برای رسیدن به آخرین مرحلهٔ کمال خویش بعد از مرگ در این جهان مجدّد زنده شوند، امّا انسان که ترکیبی است از مادّی و مجرّد و به عبارتی از روح و جسم،: ﴿و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[1] هرگز در این جهان به آخرین مرحلهٔ تکامل خویش نمی‌رسد و بلکه تعداد زیادی از مراحل تکامل خود را در جهان مادّی طی می‌کند و برای نیل به آخرین مراحل تکامل باید در جهانی کاملتر و متناسب با تکامل روحش حضور پیدا کند. ثانیاً به گواهی دانش و دین، سلسلهٔ مرتب موجودات عبارت است از جماد، نبات، حیوان و انسان و به همین ترتیب در خدمت یکدیگر و به خاطر یکدیگر رشد و تکامل می‌یابند. خاک غذای نباتات، نباتات غذای حیوانات و حیوانات غذا و خدمتگزار انسانها هستند. بنابراین، هدف از تمام سلسلهٔ موجودات رشد و تکامل نوع انسان است:

﴿وَ الْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾[2]

﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعاً﴾[3]

﴿وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي ٱلسَّمَوَاتِ وَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾[4]

پس نوع انسان از تمام موجودات والاتر و بالاتر است و قطعاً مسیر تکامل او دارای مراحل بیشتر از موجودات دیگر است. چون انسانها مراحلی را که در این جهان می‌پیمایند، تولّد و فصلهایی از زندگی است که با خوردن و خوابیدن و زاد و ولد پشت سر می‌گذارند و بقیّه حیوانات همین مراحل را با آرامش و آسایش بیشتر هم می‌پیمایند و اگر انسان در مسیر تکامل خویش به مراحل دیگری غیر از مراحل تکامل حیوانات دیگر نرسد، با بقیّه حیوانات مساوی خواهد بود. در صورتی که دانش و دین انسان را بالاتر و والاتر از تمام موجودات نشان داده است و اگر انسان جهان دیگری نداشته باشد که در آن به آخرین مرحلهٔ تکامل خویش برسد، تساوی نامتساویها پدید می‌آید و چنین امری محال است. از سوی دیگر چون آفرینش زمین و آسمانها و هر چه در میان آنهاست، مقدمه تکامل نوع انسان است، اگر با فنای زمین و آسمانها نوع انسان نیز بکلّی نابود شود و مجدّداً زنده نگردد و رستاخیزی برای نوع انسان نباشد که در آن به آخرین مرحلهٔ

---

۱. حجر / ۲۹.
۲. الرحمن / ۱۰.
۳. بقره / ۲۹.
۴. جاثیه / ۱۳.

تکامل خود برسد، در این صورت لازم می‌آید زمین و آسمانها و آنچه در میان آنها است و همچنین خود انسان بیهوده و بی‌هدف آفریده شده باشند و البته چنین امری بکلّی محال است. این است که آیه‌های ۳۸ تا ۴۱ سورهٔ دخان این واقعیّت را اثبات می‌نمایند که می‌فرمایند: ﴿وَ مٰا خَلَقْنَا السَّمٰوٰاتِ وَ ٱلْأَرْضَ وَ مٰا بَيْنَهما لاٰعِبِينَ مَا خَلَقْنٰاهُمٰا إِلاّٰ بِالْحَقِّ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ، إِنَّ يَوْمَ ٱلفَصْلِ مِيقَاتُهُم أَجْمَعِينَ يَوْمَ لاَ يُغْنِى مَوْلًى عَنْ مَوْلىً شَيْئًا وَ لاَ هُمْ يُنْصَرُونَ ...﴾ یعنی: ما آسمانها و زمین و آنچه در میان آن دوست بیهوده و بی‌هدف نیافریده‌ایم. ما آن دو را جز بحق (و هدف‌دار) نیافریده‌ایم ولیکن غالب ایشان نمی‌فهمند (و چون آفرینش زمین و آسمانها مقدمهٔ تکامل نوع انسان است، هرگاه بعد از فنای زمین و آسمانها نوع انسان بکلّی نابود شود و مجدّداً زنده نشود و رستاخیزی نداشته باشد که در آن رستاخیز به آخرین مرحلهٔ تکامل خود برسد، آفرینش زمین و آسمانها و آفرینش خود انسان بیهوده و بی‌هدف خواهد شد و چنین امری هم با مشاهده نظام سراسر حکمت و نظم جهان هستی و هم با اعتقاد به آفریدگار حکیم مطلق و دارای علم محیط و قدرت بی‌نهایت در تضاد و تناقض است بنابراین) بی‌گمان روز داوری و جدا شدن (حق جویان و باطل گرایان) وعده‌گاه (زنده شدن و جمع کردن) همهٔ آنان است. آن روزی که هیچ خویشی و دوستی کمترین کمکی به خویش و دوست خود نمی‌کند و به هیچ وجه یاری نمی‌گردند.

همچنین آیهٔ ۸۵ سورهٔ حجر می‌فرماید: ﴿وَ مٰا خَلَقنا ٱلسَّمَوٰاتِ وَ ٱلْأَرْضَ وَ مٰا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَأٰتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾ یعنی ما آسمانها و زمین و آنچه در میان آن دو است جز به حق (و جز هدفدار) نیافریده‌ایم (و چون آفرینش زمین و آسمانها و آنچه در میان آنها است عموماً به خاطر انسان و مقدّمه تکامل نوع انسان و مقدّمه نیل آن نوع به آخرین مرحله تکامل است که در این جهان به آن نرسیده و تنها به مرحله‌ای از تکامل رسیده که موجودات پایین‌تر از او (جانداران دیگر و بقیّه حیوانات نیز به آن مرحله رسیده‌اند) بنابراین هدف آفرینش این زمین و آسمانها حتماً تحقق می‌یابد و بی‌گمان (انسانها بعد از مرگ مجدداً زنده می‌شوند و) رستاخیز فرا می‌رسد. پس گذشت زیبایی داشته باش (و حکیمانه به دعوت خود ادامه ده و در برابر آزار کفّار شکیبایی کن).

همچنین از آیهٔ ۱۱۵ مومنون که می‌فرماید: ﴿اَفَحَسِبْتُم أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاٰتُرْجَعُونَ﴾ (یعنی) آیا گمان برده‌اید که ما شما را بیهوده و بی‌هدف آفریده‌ایم و

اینکه شما (برای حساب و کتاب مجدّداً زنده نخواهید شد و) به سوی ما برگردانده نمی‌شوید»؟ آشکارا استنباط می‌شود، که اگر انسانها در جهان دیگر برای حساب و کتاب به سوی خدا برگردانده نشوند، آفرینش آنها بیهوده و بی‌هدف خواهد بود. چون هدف آفرینش انسانها این است که در جهان دیگر به آخرین مرحله تکامل خویش برسند.

صورت دوم از برهان موجود در آیه پنجم سورهٔ حج

﴿وَ تَرَى الْأَرْضَ هٰامِدَةً فَإِذٰا أَنْزَلْنٰا عَلَيْهَا الْمٰاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتىٰ وَ أَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ السّٰاعَةَ آتِيَةٌ لٰا رَيْبَ فِيهٰا وَ أَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾[1]

تو (ای انسان! در فصل زمستان) زمین را خشک و خاموش می‌بینی امّا هنگامی که (فصل بهار در می‌رسد و) بر آن آب را می‌بارانیم حرکت و جنبش در آن به وجود می‌آید و رشد و نموّ می‌کند، و انواع گیاهان قشنگ و شادی بخش را می‌رویاند.

آن مراتب (یکی سلسلهٔ منظّم مرگ و رستاخیزها در آفرینش تک تک انسانها و دیگری مرگ و رستاخیز هر سالهٔ زمین و گیاهان در زمان معین و در طول قرون و اعصار بی‌شمار) دلیل (قطعی و یقین بخش) هستند (بر پنج مطلب اوّل دلیل) بر اینکه خدا حق است (و وجودش قطعی است؛) زیرا اگر خدا - یعنی ذات ازلی و ابدی و دارای علم محیط و قدرت بی‌نهایت و ارادهٔ قاطع - وجود نمی‌داشت آن تحوّلات شگفت‌انگیز و منظم و مستمرّ و قانونمند و ثابت و لایتغیر به وجود نمی‌آمدند) و (دوم دلیل) بر اینکه خدا (دارای چنان قدرتی است که) مردگان را زنده می‌گرداند (؛ زیرا در یکایک حلقه‌های آن سلسله و همچنین در تبدیل زمستان به بهار در هر سال آن همه مرده‌ها به قدرت خدا زنده می‌گردند) و (سوم دلیل) بر اینکه خدا بر هر چیزی قادر و توانا است (زیرا مشکل‌ترین کارها ایجاد اوّلی اشیاء و ایجاد مجدّد آنها است و مشاهدهٔ مراتب مذکور نشان می‌دهد که خدا آن مشکل‌ترین کارها را به عنوان «سنة الله» و روش مستمرّ آفریدگاری همواره انجام داده است) و (چهارم دلیل) بر اینکه بدون تردید رستاخیز فرا می‌رسد (؛ زیرا آن مراتبی که ذکر گردیده عموماً مقدّمه نیل انسان به آخرین مرحلهٔ

---

۱. حج / ۵-۷.

تکامل است و در صورتیکه رستاخیزی فرا نرسد و انسان بعد از مرگ بکلّی و تا ابد نابود گردد و به آخرین مرحلهٔ تکامل نرسد، همهٔ زمین و آسمانها و آنچه در میان آنها است - که مقدّمه نیل انسان به آخرین مرحلهٔ تکامل است - عموماً بیهوده و بی‌هدف خواهند شد و محال است آفریدگار دارای حکمت مطلق و علم محیط و قدرت بی‌نهایت چنان دستگاه عظیم و منظم و شگفت‌انگیزی را بیهوده و بدون هدف بیافریند) و (پنجم دلیل) بر اینکه خدا (در روز رستاخیز) بی‌گمان تمام کسانی که در گورها قرار گرفته‌اند دوباره زنده می‌گرداند (؛ زیرا تحقق بخشهای مقدّماتی از سلسلهٔ مرگ و رستاخیزهایی که آفریدگار حکیم و قادر مطلق به خاطر نیل انسان به آخرین مرحله تکامل، آنها را به طور مرتب ایجاد فرموده است به طور یقین نشان می‌دهد که بعد از آن مقدمات، هدف آنها و آخرین مرحلهٔ تکامل انسان قطعاً تحقق پیدا خواهد کرد و چون رسانیدن انسانها به آخرین مرحله تکامل، بدون ایجاد مجدد و دوباره زنده کردن آنها امکان ندارد، پس به طور قطع و یقین خدا، تمام کسانی که در گورها قرار گرفته‌اند زنده می‌گرداند.

برهان دوّم قرآن بر اثبات تحقق رستاخیز و لزوم زنده شدن مجدد انسانها:

﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ - أَكَادُ أُخْفِيهَا - لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ﴾[1]

بی‌گمان رستاخیز به طور قطع فرا می‌رسد - من می‌خواهم (به خاطر حکمتهایی زمان مشخص فرا رسیدن) آن را پنهان بدارم - (رستاخیز فرا می‌رسد) تا هر کسی در برابر کاری که برای تحقق آن تلاش کرده است (چه نیک و چه بد) پاداش و کیفر داده شود.

برای بیان وجه دلالت آیهٔ پانزدهم سورهٔ طه بر لزوم قطعی رستاخیز ناگزیر باید گفت که در جهان هستی، انسان یگانه موجود مرئی است که دارای نیروی پیش‌بینی نتایج حاصل از تلاش و کوششها و دارای نیروی اختیار در انتخاب یکی از آنها است و بقیّه موجودات مرئی در جهان هستی یا موجودات تسخیری هستند (مانند جمادات و نباتات) یا موجودات غریزی می‌باشند (مانند، جانداران غیرانسان) و به اقتضای همان مزیّت (یعنی نیروی پیش‌بینی نتایج گوناگون و نیروی انتخاب یکی از آنها) آفریدگار

---

۱. طه / ۱۵.

حکیم مطلق انسانها را مکلّف نموده و مسؤولیتهایی را به آنان داده است و آنان را به کارهایی امر و از کارهایی نهی کرده است، و بدیهی است نتیجه حاصل از اطاعت اوامر دریافت پاداش و نتیجه حاصل از ارتکاب مناهی و جرایم، کیفر و مجازات است. از سوی دیگر محال است اوامر و نواهی حکیم مطلق بدون نتیجه یا دارای نتیجهٔ مساوی یا معکوس باشند و چون آشکارا می‌بینیم که در این جهان نیکوکاران پاداش کارهای خود را نمی‌یابند و پیامبران و صدیقین و شهدا و صالحان هم در میان انبوهی از آزارها و مزاحمتها و فشارهای زندگی متوفی گشته‌اند و بزهکاران و جنایتکارانی هم حتی امثال نرون و آتیلا و چنگیز و هیتلر که آن همه خون را به ناحق ریخته‌اند، باز بدون کمترین کیفر و سزای جنایتهای خویش چشم از این جهان فرو بسته و مرده‌اند، اگر رستاخیزی برای انسانها وجود نداشته و انسانهای نیکوکار در جهان دیگر پاداش نیکوکاریهای خود را نیابند و انسانهای بزهکار و جنایتکار به کیفر و سزای جنایتهای خویش نرسند، در حکم آفریدگار دارای حکمت مطلق و قدرت بی‌نهایت و علم محیط نهایت بی‌نظمی و هرج و مرج و بی‌عدالتی و تساوی نامتساویها به وجود می‌آید و چنین وضعی نه تنها با حکمت و علم و قدرت آفریدگار جهان متناقض است، بلکه خلاف عقل و خرد نیز می‌باشد و قطعاً امری غیرممکن است. قرآن کریم نیز در آیه ۲۱ و ۲۲ جاثیه آن را امری نامکن اعلان نموده و فرموده است:

﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ اجْتَرَحُوا ٱلسَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَ مَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ وَ خَلَقَ اللهُ ٱلسَّمٰوَاتِ وَ ٱلْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[1]

آیا کسانی که جهت ارتکاب جرایم در تلاش هستند گمان می‌برند که ما آنان را همچون کسانی به شمار بیاوریم که ایمان آورده‌اند و کارهای شایستهٔ (مؤمنان) را انجام داده‌اند، (به گونه‌ای) که حیات و ممات و دنیا و آخرتشان یکسان باشد (آنان که این چنین گمانی دارند) چه بد (و غیر واقعی) قضاوت می‌کنند و (نشانهٔ آشکار این قضاوت غیرواقعی این است که) خدا آسمانها و زمین را به حق (و هدفدار) آفریده است (نه باطل و بی‌هدف) و (هدف از آفرینش آسمانها و زمین، آفرینش نوع انسان و پیمودن مراحل

---

۱. جاثیه / ۲۱-۲۲.

مقدّماتی رشد و تکامل و نیل جمع بی‌شماری از انسانها به آخرین مرحلهٔ تکامل است در جهان دیگر از راه) این که هر کسی جز او سزا داده شود در برابر کاری که برای انجام دادن آن تلاش و کوشش کرده است) و این که (عدالت و داوری به گونه‌ای فراگیر شود) آنان (به هیچ وجه) مورد ستم واقع نشوند (پس اگر با مرتکبین جرایم و مؤمنین پرهیزگار و نیکوکار مانند هم معامله شود و فرجام کار آنها متفاوت نباشد و همان گونه که در این جهان مؤمنین پرهیزگار و نیکوکار پاداش کار خود را نیافته‌اند و مجرمین جنایتکار به کیفر و مجازات خود نرسیده‌اند، بعد از مرگ آنان نیز آن جزا و سزاها منتفی گردد و انسان بعد از پیمودن مراحل مقدماتی رشد و تکامل نرسیده به آخرین مرحلهٔ تکامل بکلّی محو شود و تا ابد زنده نشود دو امر محال و غیرممکن لازم می‌آید: یکی باطل بودن و بی‌هدف بودن آفرینش زمین و آسمانها چون هدف آفرینش آنها رسیدن انسان به آخرین مرحله تکامل در نتیجه گرفتن پاداش کارهایش در جهان دیگر است و دیگری مختومه ماندن میلیاردها میلیارد پروندهٔ جنایتکاران برای همیشه و تا ابد آن هم از جانب خدایی که دارای حکمت مطلق و عدالت مطلق است.

* * *

برطرف کردن ابرهای تیره و تار توهّم از آسمان تفکر انسانها

قرآن کریم علاوه بر اقامهٔ براهین یقین بخش بر تحقق قطعی رستاخیز، تمام توّهماتی را که به صورت ابرهای تیره و تار در آسمان تفکر برخی از انسانها ظاهر گردیده برطرف نموده است. از جمله این غبار روبیها، برطرف نمودن این توهّم است که انسانها بعد از مرگ و پوسیده شدن استخوانها و پراکنده شدن اجزای آنها به هیچ وجه امکان ندارد مجدّداً زنده بشوند. در تاریخ آمده است که گروهی از کفّار قریش امثال ابی بن خلف و ابوجهل و عاص بن وائل و ولیدبن مغیره در سالهای نخستین بعثت پیامبر ﷺ در جایی جمع شده بودند و دربارهٔ عقاید دین اسلام بحث می‌کردند. ابیّ‌بن خلف با تعجّب زیاد گفت شما ببینید که محمّد می‌گوید خدا انسانها را بعد از مرگ مجدّداً زنده می‌گرداند. آنگاه گفت به لات و عزّی قسم باید خود را به او برسانم و در این زمینه با او مجادله کنم. آنگاه ابیّ خود را به پیامبر رساند و در حالی که استخوان پوسیده‌ای در دست داشت و زیر فشار انگشتانش آن را خرد می‌کرد، خطاب به پیامبر ﷺ گفت: «آیا تو باور می‌کنی که خدا چنین

استخوان پوسیده‌ای را مجدّداً زنده نماید؟ پیامبر ﷺ فرمود آری قطعاً خدا تو را بعد از مرگ زنده می‌نماید و داخل جهنّم می‌کند» و همین سرنوشت محتوم ابّی که از جانب خدا به پیامبر گزارش شده بود در غزوهٔ احد ظاهر گردید آن لحظه‌ای که ابّی با شمشیر کشیده به پیامبر ﷺ حمله کرد تا او را به قتل برساند و تنی چند از اصحاب می‌خواستند جلو او را بگیرند، امّا پیامبر فرمود بگذارید بیاید و وقتی به پیامبر نزدیک شد، پیامبر حربه را از حارث بن صمّه گرفت و آن حربه را چنان به گردن او زد که بر پشت اسبش چند مرتبه چرخید و با همین زخم از صحنه به در رفت و بر اثر همین زخم در حال برگشتن در محل «رابغ» به هلاکت رسید. در ردّ آن توهم باطل ابّی بن خلف و امثال او آیه‌های ۷۷ تا ۸۰ سورهٔ یس نازل گردید.

﴿اَوَ لَمْ یَرَ الْإِنْسانُ أَنّا خَلَقْناهُ مِنْ نُطْفَة فَإِذا هُوَ خَصِیمٌ مُبِینٌ وَ ضَرَبَ لَنا مَثلاً وَ نَسِیَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ یُحْیِی الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِیم قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنْشأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلِیمٌ الَّذِی جَعَلَ لَکُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ ناراً فَإِذا أَنْتُم مِنْه تُوقِدُونَ﴾[۱]

آیا انسان (از راه عقل و علم ننگریسته و) ندیده است که ما او را از نطفهٔ ناچیزی آفریده‌ایم و هم اینک او آشکارا پرخاشگری می‌کند، و برای ما مثالی می‌زند و آفرینش خود را (از خاک و بعد از نطفه و بعد از ...) فراموش کرده که گفته است چه کسی می‌تواند استخوانهایی را در حالی که پوسیده و فرسوده شده‌اند، زنده گرداند، بگو کسی آنها را زنده می‌گرداند که نخستین بار (بدون وجود نقشه و مواد قبلی از نیستی به هستی آورده و) آنها را آفریده است و او (از چگونگی آفرینش) آفریده شده‌ها بسی آگاه است. آن کسی که از درخت سبز برای شما آتش آفریده و شما با آن آتش روشن می‌کنید (او که قادر به پنهان کردن آتش در دل درختان سبز و ظاهر کردن آن آتش از درختان سبز است چگونه قادر نیست حیاتی که در اجزای پوسیدهٔ مردگان نهفته است به موقع خود آن را ظاهر سازد و مردگان را زنده گرداند.)

همچنین آیه‌های ۶۶ و ۶۷ سورهٔ مریم و آیهٔ ۲۷ سورهٔ روم در ردّ آن توهم ناروا نازل گردیده که می‌فرمایند:

﴿وَ یَقُولُ الْإِنْسانُ: أَءِذاما مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَیّاً أَوَلا یَذْکُرُ الْإِنْسانُ أَنّا خَلَقْناهُ مِنْ

---

۱. یس / ۷۷-۸۰.

قَبْلُ وَ لَمْ يَکُ شَيْئاً ﴾[1]

و انسان (واهمه‌گرا و توهّم اندیش و فاقد عقل موازنه) می‌گوید: آیا هنگامی که مردم (و اجزای بدنم پراکنده و استخوانهایم پوسیده گردید) زنده از گور بیرون آورده خواهیم شد؟

آیا انسان (که زنده شدنش را بعد از مرگ غیر ممکن می‌پندارد) به خاطر نمی‌آورد که ما او را پیش از این که آفریدیم او اساساً چیزی نبود (و فاقد عقل این موازنه است که بازآفرینی از نو آفرینی و اعادهٔ وجود از ایجاد وجود بسی ساده‌تر است).

﴿وَ هُوَ الَّذِی يَبْدَءُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلىٰ فِی السَّمٰواتِ وَ ٱلْأَرْضِ وَ هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[2]

و اوست که آفرینش را آغاز کرده (و انسانها را از آغاز آفریده است) و بعد (از مرگ و پوسیدگی استخوانها) آن را (به حالت اوّلی) باز می‌گرداند و این (باز آفرینی) برای او (از آفرینش اوّلی در موازنهٔ عقلهای سالم) آسانتر است (هر چند نسبت به قدرت بی‌نهایت خدا هیچ مقدوری گرانتر یا آسانتر نیست و همهٔ مقدورات نسبت به قدرت خدا مساوی هستند؛ زیرا) بالاترین وصف (آفرینش یعنی قدرت و علم و حکمت و اراده) در آسمانها و زمین متعلّق به خداست او بسیار باعزّت و اقتدار و کار بجا است.

دوّم بر طرف نمودن پندار برخی از انسانهای توهم زده که گمان کرده‌اند انسانها بعد از مرگ امکان ندارند مجدّداً زنده گردند؛ زیرا اجزای بدن آنان در زمین پراکنده می‌گردد و صورتها و صفتهای آنان بکلی محو می‌شوند و جمع کردن آن اجزای پراکنده و اعادهٔ آن صورتها و صفتها به هیچ وجه مقدور و ممکن نیست. در ردّ این توهم، آیه ۱۰ سجده و آیه ۳ سبأ می‌فرمایند:

﴿وَ قَالُوا أَءِذَا ضَلَلْنَا فِی ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِی خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقٰاءِ رَبِّهِم كٰافِرُونَ﴾[3]

و (کافران) گفته‌اند آیا هنگامی که ما مردیم، و در زمین گم گشتیم (و ذرات بدن ما از هم جدا و با خاک زمین آمیخته گردید) آفرینش مجدّدی خواهیم یافت (امّا کافران با موازنهٔ مبدأ و معاد آفرینش مجدّد را محال نمی‌دانند) بلکه آنان (بر اثر ارتکاب جرایم و جنایتها تا این اندازه از فرجام وخیم خویش در رعب و هراس هستند که از نهایت ترس و

---

۱. مریم / ٦٦-٦٧.
۲. روم / ۲۷.
۳. سجده / ۱۰.

هراس) نسبت به احضار خویش در محضر (داوری) پروردگارشان بکلی بی‌باور می‌باشند (و همین بی‌باوری بر اثر ترس و هراس، در واهمهٔ آنان به صورت انکار زنده شدن آنان بعد از مرگ، درآمده است).

﴿وَ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا لاٰ تَأْتِينَا ٱلسَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَ رَبِّى لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمُ الْغَيْبِ لاٰ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمٰوَاتِ وَ لاٰ فِي ٱلْأَرْضِ وَ لاٰ أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَ لاَ أَكْبَرُ إِلاَّ فِى كِتَابٍ مُبِينٍ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[۱]

و کافران گفته‌اند: رستاخیز و قیامت هرگز (برای سزا و جزای) ما نمی‌آید. بگو چرا به پروردگارم سوگند آن کسی که آگاه است از همه اموری که برای دیگران نهانی و نامرئی است، قطعاً رستاخیز به سراغ شما می‌آید (و به کارهای خوب و بد شما رسیدگی خواهد کرد) به اندازهٔ سنگینی ذرّه‌ای در تمام آسمانها و در زمین از او پنهان و نهان نمی‌گردد و به کمتر از اندازه یک ذرّه و نه بزرگتر از آن چیزی نیست مگر اینکه درکتاب آشکاری ثبت و ضبط و نگهداری می‌شود تا خدا پاداش کسانی را بدهد که ایمان آورده‌اند و کارهای شایستهٔ (ایمان) انجام داده‌اند.

سوّم برطرف نمودن توهّم ناروای برخی از انسانها که چون زنده شدن هیچ مرده‌ای در این جهان مشاهده نشده است، تسلیم شدن اعتقاد به زنده شدن انسانها بعد از مرگ لزومی ندارد و بلکه اعتقاد به آن معنی ندارد. قرآن کریم این توهم ناروا را از دو راه برطرف نموده است: یکی اینکه قوانین ثابت و مستمرّ، همواره امور غیر محسوس را به صورت امور محسوس نشان می‌دهد، هیچ کسی در فصل زمستان بهار سال آینده را ندیده است، امّا طبق قانون ثابت و مستمر که بهار یکی از حلقه‌های چهارگانه حرکت دوره‌ای هر سال است همهٔ انسانها خواه عالم و خواه جاهل و خواه منجم و فیلسوف و خواه کشاورز و بازاری در زمستان هر سال یقین دارند که پس از تمام شدن زمستان بهار می‌آید و به دنبال مرگ چند ماههٔ زمین و گیاهان رستاخیز و زنده شدن آنها تحقق می‌یابد و قرآن در آیه پنجم سورهٔ حج (که ترجمه و تفسیر آن گذشت) نشان داده است که در مسیر پیدایش و رشد و تکامل انسانها یک سلسله از مرگها و رستاخیزها ظاهر گشته‌اند و برای نیل انسانها به اوج تکامل بعد از مرگ در این جهان رستاخیز دیگری در جهان

---

۱. سبأ / ۳.

کاملتری برای همهٔ انسانها خواهد آمد و این رستاخیز اخیر و در جهان دیگر چون موجب نیل انسانها به آخرین مرحله تکامل است و نیل انسانها به آخرین مرحلهٔ تکامل هدف آفرینش تمام آسمانها و زمین و آنچه در میان آن دو است (این مطلب قبلاً با برهان و تصریح قرآن ثابت شده است) و از طرف دیگر حلقه‌های دیگری از آن سلسله مرگها و رستاخیزها است و مقتضای سنت تغییرناپذیر آفرینش است، بنابراین باید بالاتر از امر محسوس مورد اعتقاد و باورها باشد چون حسّ ممکن است اشتباه کند امّا عقل سالم اشتباه نخواهد کرد.

راه دیگر جهت برطرف نمودن این توهّم ناروا این است که قرآن کریم (بعد از آنکه از راه معجزه بودن خود به طور قطع اثبات نمود که آیه‌هایش کلّاً وحی خدا بر پیامبر ﷺ و عموماً کلام الله هستند) چند فقره زنده شدن مردگان را در این جهان به طور صریح بیان فرمود و این توهم را برطرف نمود که در این جهان دیده نشده است که کسی بعد از مرگ زنده شود. اینک بیان آن چند فقره اوّل در آیهٔ ۲۵۹ سوره بقره فرموده است:

﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلىٰ قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلىٰ عُرُوشِها قَالَ أَنّىٰ يُحْيِي هٰذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِها فَأَمَاتَهُ اللهُ مِأَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قٰالَ كَمْ لَبِثْتَ قٰالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قٰالَ بَلْ لَبِثْتَ مِأَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلىٰ طَعٰامِكَ و شَرٰابِكَ لَمْ يتسَنَّهْ وَ انْظُرْ إِلىٰ حِمٰارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنّٰاسِ وانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهٰا ثُمَّ نَكْسُوهٰا لَحْماً، فَلَمّٰا تَبَيَّنَ لَهُ قٰالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1]

یا (آیا آگاه هستی از) همچون کسی که از کنار دهکده‌ای گذر کرد، در حالی که (دیوارهای آن) بر روی سقفهایش فرو تپیده بود، گفت: چگونه (ممکن است) خدا این (جسدهای از هم پاشیده و استخوانهای پوسیدهٔ مردمان این دهکده) را پس از مرگ آنان زنده کند؟ پس خدا او را به مدت صد سال میراند و سپس زنده‌اش گرداند و (به او) گفت چه مدت درنگ کرده‌ای؟ گفت (مدت کمی) روزی یا قسمتی از یک روز فرمود (نه) بلکه صد سال درنگ کرده‌ای و به خوردنی و نوشیدنی خود (که همراه داشتی) نگاه کن (و ببین آن خوردنی و نوشیدنی با این که ترکیبی بودند بی‌جان و ترکیبهای بی‌جان در

---

۱. بقره / ۲۵۹.

مدت کمتر از یک سال و حتی کمتر از یک ماه عفونت و پوسیدگی در آنها پیدا می‌شود، امّا چون خواست خدا به حفظ و بقای آنها تعلّق داشته در آن مدت طولانی (صد سال) به حال خود باقی و) تغییر نیافته‌اند و (در مقابل) بنگر به الاغ خودت (که با این که جاندار بوده و ترکیبهای جاندار بعید نیست که مدت بیش از صد سال هم باقی بمانند و از عفونت و پوسیدگی مصون بمانند، با این حال می‌بینی چون خواست خدا به فنای آن تعلّق گرفته، این گونه از هم متلاشی شده است ما چنین کردیم) تا تو را نشانهٔ (گویایی از رستاخیز و تحقق نمونه‌های آن در این جهان) برای مردم قرار دهیم. (اکنون) به استخوانها بنگر که چگونه آنها را برمی‌داریم و به هم پیوند می‌دهیم و سپس بر آنها گوشت می‌پوشانیم هنگامی که (زنده شدن مردگان به صورت عینی) برای او آشکار گردید گفت می‌دانم که خدا بر هر چیزی توانا است.

دوّم: در آیهٔ ۲۶۰ سورهٔ بقره فرموده است:

﴿وَ إِذْ قٰالَ إِبْرٰاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتىٰ قٰالَ أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ قٰالَ بَلىٰ وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قٰالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَ اعْلَمْ أَنَّ اللّٰهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ - بقره / ۲۶۰»

و (بیاد بیاور) هنگامی را که ابراهیم گفت پروردگارم به من نشان ده که چگونه مردگان را زنده می‌کنی گفت: مگر ایمان (به زنده شدن مردگان) نیاورده‌ای؟ گفت چرا ولی تا اطمینان قلبی پیدا کنم (و قلبم تا آن اندازه در رابطه با این اعتقاد آرام و ثابت گردد که گردبادهای وسوسه هیچ گونه تکانی به آن ندهد، پروردگارش به ابراهیم) گفت (مادامی که می‌خواهی به صورت عینی زنده شدن مرده‌ها را ببینی) پس چهار تا از پرندگان را بگیر و آنها را به خود نزدیک گردان (تا به طور قطع بدانی که آنها پرندگان زنده هستند، آنگاه آنها را ذبح کن و در هم آمیز) سپس بر سر هر کوهی قسمتی از آنها را بگذار، بعد آنها را بخوان به سرعت به سوی تو خواهند آمد و بدان که خدا چیره و با حکمت است.

سوّم در آیهٔ ۲۱ سورهٔ کهف که خدا اصحاب کهف را بعد از سیصد سال خواب بیدار نموده است:

﴿وَ كَذٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ وَ أَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَارَيْبَ فِيهَا﴾[۱]

و این گونه (مردم شهر را بر بیدار کردن آنان بعد از سیصد سال خواب آگاه کردیم تا بدانند که وعدهٔ (تکوینی و تدوینی) خدا (همواره ثابت و لایتغیر و) حق است و همان گونه که اصحاب کهف را بعد از خواب سیصد ساله بیدار نمود طبق وعده‌ای که داده است همهٔ انسانها را بعد از مرگ مجدّداً زنده می‌گرداند) و رستاخیز و قیامت جای هیچ تردیدی نمی‌باشد.

براهین عقلی فلاسفه و حکما و متکلمین بر لزوم تحقق معاد

قبل از بیان برهانها ذکر این مطلب را لازم می‌دانم که کلیّه فلاسفه الهی، حکما و متکلمین در این امر متفق هستند که مرگ به معنی فنای کلّی و همیشگی انسان به هیچ وجه تحقق نمی‌یابد[۲] و مرگ و فوت انسان تنها عبارت از قطع تعلّق روح از بدن اوست. به همین جهت تمام فلاسفه الهی، و حکما و متکلمین روح، را موجودی ابدی و جاودانه می‌دانند و براهین تردیدناپذیری را در زمینهٔ جاودانه ماندن روح اقامه کرده‌اند که در همین مبحث از مهمترین آنها بحث خواهیم کرد.

همچنین همهٔ آنان به معاد انسان بعد از مرگش به طور قطع معتقد هستند، با این تفاوت که فلاسفه فقط به معاد روحانی معتقدند و به نظر آنان روح انسانها در حال تعلق به بدنها، اگر دارای فضایل تعالی بخش اخلاقی بوده و کمالاتی راکسب کرده باشد، بعد از قطع آن تعلق در اوج سعادت به سر[۳] می‌برد و اگر در حال تعلّق به بدنها، دارای رذایل منحط اخلاقی بود و به سقوطها و نقصهای زیادی دچار[۴] شده باشد، بعد از قطع آن تعلّق در حضیض شقاوت به سر می‌برد، امّا حکمای اسلامی امثال ابوعلی سینا و فارابی[۵] و تمام متکلمین اسلامی اعم از اشاعره، معتزله، ماتریدیه و...، علاوه بر اعتقاد به جاودانگی روح به معاد جسمانی نیز کاملاً معتقدند؛ زیرا آیه‌های بیشمار قرآن آن قدر با صراحت و قاطعیّت معاد جسمانی را بیان فرموده‌اند که راه هیچ گونه تأویل و توجیهی را برای علم زده‌های دنباله‌رو فلاسفه باقی نگذاشته‌اند.

---

۱. کهف / ۲۱.
۲. تفتازانی: تهذیب الکلام ج ۲ ص ۸۷.
۳. جرجانی: شرح مواقف ج ۸ ص ۲۹۹.
۴. همان.
۵. ابوعلی سینا: شفا، مبحث الهیّات فصل هفتم ص ۴۳۲.

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در کتاب شفا، مبحث الهیّات فصل هفتم[1] بعد از آنکه اعتقاد کامل خود را به معاد جسمانی و روحانی بیان نموده، معاد روحانی را به گونهٔ بسیار مفصل شرح داده و شرح معاد جسمانی را به نصوص شریعت اسلام[2] حواله کرده است. مطلب زیر که شیخ طنطاوی در تفسیر جواهر[3] نقل کرده است، نشان می‌دهد که

اعتقاد مستدل سقراط به لزوم تحقق معاد جسمانی

بزرگترین فیلسوف یونان و استاد بی‌واسطه و با واسطهٔ افلاطون و ارسطو یعنی سقراط به معاد جسمانی معتقد بوده و بر لزوم تحقق آن اقامهٔ برهان کرده است. مطلب مذکور در تفسیر طنطاوی این است: «سقراط در حالی که در وسط حلقهٔ شاگردانش بر بستر بیماری آخرین روزهای زندگی را سپری می‌کرد خطاب به آنها گفت: «انسانها بعد از مرگ مجدّداً زنده می‌شوند؛ زیرا ما می‌بینیم هر ضدّی از ضدّش به وجود می‌آید. مثلاً (زیبایی از زشتی و عدل از ستم و بیداری از خواب و خواب از بیداری و قدرت از ضعف و برعکس و در نتیجه اشیاء برخی به برخی تبدیل می‌شوند. سپس به شکل دایره[4] به حال قبلی برمی‌گردند و بدیهی است عدم و وجود و زندگی و مرگ ضد و نقیض یکدیگر هستند و وجود ناشی از عدم و مرگ ناشی از حیات و حیات ناشی از مرگ است. بنابراین لازم است بعد از مرگ حیات تحقق یابد؛ زیرا لازم است برای مرگ نقیض و ضدی باشد والّا طبیعت با قاعده‌ای مخالفت می‌کند که در تمام اشیاء و اوضاع و احوال و تبدّلات آنها کلّیت دارد و چنین امری امکان‌پذیر نیست».

از آنجایی که پایه اقامه همهٔ برهانهای عقلی بر لزوم تحقق معاد مبتنی بر بقا و ابدیت روح انسانها است، بنابراین در آغاز از برهانهای مجموع متکلمین بحث می‌کنیم و بعد برهان یکی از موثق‌ترین فلاسفه یونان و استاد ارسطو. یعنی افلاطون و برهانهای دو نابغهٔ حکمت و کلام اسلامی یعنی «امام غزالی و امام رازی» را در اثباتِ بقا و ابدیّت روح انسان، توضیح می‌دهیم.

براهین مجموع متکلمین بر بقا و ابدیّت روح

دانشمندان متخصص در علم کلام، در کتب مفصّل کلامی این گونه بر بقا و ابدیّت روح انسان اقامهٔ برهان کرده‌اند: که «روح اوّلاً عَرَض نیست.

---

۱. همان.

۲. همان.

۳. طنطاوی: ج ٦ ص ۵.

۴. همان.

چون علم که عرض است بر او عارض می‌گردد و قیام عرض به عرض غیر ممکن است.[۱] پس روح جوهر و قائم بنفسه می‌باشد و موجودی است مجرّد (یعنی نه مادّه است نه جزء مادّه و نه وصْفی از اوصاف مادّه است) و مجرد فناپذیر[۲] نمی‌باشد. اثبات صغرای این قیاس (و آن اینکه روح موجودی است مجرّد و غیرمادّی) به این دلایل است که اوّلاً روح اموری را تعقل می‌نماید (مانند جواهر مجرّده خواه وجود داشته باشند یا وجود نداشته باشند) که غیر مادّی هستند.[۳] همچنین اموری را تعقل می‌نماید (مانند معانی[۴] کلیّه) که فاقد وضع و مقدار می‌باشند علاوه بر این اموری را تعقل می‌نماید (مانند نقطه[۵] و وحدت) که غیرقابل انقسام هستند با توجه به اینها می‌توان گفت که اگر روح مجرد نمی‌بود و مادّی می‌بود، به هیچ وجه تعقل امور مذکور برای او امکان نمی‌داشت؛ زیرا تنها اموری در موجود مادّی تبلور می‌یابند که خود مادّی باشند نه مجرد و از وضع و مقدار سهمی داشته باشند و قابل انقسام هم باشند (چون قسمت پذیری، محلّ مستلزم قسمت پذیری حالّ است. بنابراین اگر روح مادّی می‌بود، امور مذکور به هیچ وجه برای او قابل تعقل نمی‌بود[۶] چون تعقل جزء حلول صورت چیز دیگری نیست.

ثانیاً، روح خود و تمام ابزار و وسایل کار خود و همهٔ ادراکات خود را درک می‌نماید و با افزودن فعالیتها و تراکم ادراکاتش، هیچ گونه ضعیف نمی‌شود. این در حالی است که هیچ یک[۷] از موجودات مادّی این گونه نیستند.

ثالثاً، اگر دارای[۸] قوّه عاقله (یعنی روح) بجای اینکه موجود مجرّدی است یک جسمی می‌بود، اگر همین حضور برای تعقّلش کافی می‌بود می‌بایستی هرگز از او غفلت به عمل نیاید[۹] و دائماً آگاهی از او تحقق یابد و اگر تعلق آن نیاز به تحصیل صورتی داشت، آن وقت هرگز تعقل نمی‌شد؛ زیرا لازم می‌آمد چیزی دو[۱۰] صورت داشته باشد (مثلاً اگر روح جسمی می‌بود شبیه قلب یا مغز، بدیهی است خود صورتی داشت و وقتی

---

۱. شرح مواقف، ج ۵ ص ۲۲.

۲. شرح مقاصد، ج ۳ ص ۳۰۹؛ طباطبایی، محمدحسین: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱ صص ۵۴-۶۱.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

۷. شرح مقاصد - تفتازانی - ج ۳ ص ۳۱۱.

۸. شرح مقاصد - تفتازانی - ج ۳ صص ۳۱۲-۳۱۳.

۹. همان.

۱۰. همان.

خود را تصوّر می‌کرد، می‌بایست این تصوّر با تحصیل صورتی باشد که غیر آن صورت باشد که قلب یا مغز خود دارند و همیشه در نزد خودشان حاضر است؛ زیرا اگر تصوّر با همان صورتهای قبلی تحقق پیدا می‌کرد تحصیل حاصل لازم می‌آمد که محال است).

رابعاً: ادراکات[۱] انسان آشکارا نشان می‌دهد که انسان دارای روحی است مجرّد و غیرمادّی؛ زیرا انسان هرگاه بخواهد، با یک نگاه، منظرهٔ زیبا و دل‌انگیزی را تماشا می‌کند که صد متر طول و صد متر عرض دارد و صحنه‌ای است دارای ده هزار متر مربع. و هیچگاه نمی‌توانیم بپذیریم که این منظرهٔ پهناور در یک مادّه کوچک عصبی یا در محلّی از مغز و حتی در تمام بدن ما گنجیده و جای گرفته است و چون به هنگام خطای حواس تصویر[۲] حاصل در ذهن ما با تصویر واقعی آن منظره متفاوت است، نمی‌توانیم بگوییم ذهن ما (مانند آینه‌ای که جسم است) واقعیّت جهان مادّی خارج از ما را در جای خودش درک کرده است. پس آن صورت ادراکی نه در مادّهٔ ما جایگزین است و نه در مادّه خارج از ما و به طور کلّی در هیچ مادّه‌ای جایگزین نیست. بنابراین درک کنندهٔ آن قطعاً موجودی است غیرمادّی[۳] و مجرّد. پس روح مجرّد است و مادّی نیست.

براهین شخصیتهای علمی بر بقا و ابدیت روح

برجسته‌ترین شخصیتهای علمی و فلسفی قبل و بعد از اسلام و حکمای اسلامی نیز بر بقا و ابدیت روح انسانها براهینی را اقامه نموده‌اند که در این جا به عنوان نمونه براهین سه نفر از آن شخصیتها را یادآور می‌شویم:

أ. از میان فلاسفهٔ قبل از اسلام افلاطون که شاگرد مکتب سقراط و استاد ارسطو بود، براهین بسیاری را بر بقا و ابدیت روح انسانها اقامه می‌کرد، امّا بیشتر بر این سه برهان تکیه می‌نمود:

۱ - روح است که حیات را به تمام چیزها[۴] می‌دهد. پس حیات برای روح، یک امر ذاتی و جوهری است و هر چه برای چیزی ذاتی و جوهری باشد، زوال پذیر نمی‌باشد و امکان ندارد ضدّش جای آن را بگیرد. بنابراین روح همیشه باقی است و هرگز فناپذیر نخواهد بود.

---

۱. اصول فلسفه و رئالیسم ج ۱ صص ۵۹-۶۰. ۲. همان.

۳. همان.

۴. فرید وجدی: دایرة المعارف ج ۴ مبحث روح صص ۳۶۱-۳۶۲.

۲ - روح صورتی است (منظور صورت جوهری مقابل هیولا است) که بدن با وجود آن صورت کامل می‌گردد. پس روح هیولا نیست و در محلّ خود نیز اثبات کرده‌ایم که روح[۱] از آن‌گونه صورتها نیست که در وجود خویش نیازمند هیولا باشد. پس در روح سبب رذائت و پستی وجود ندارد و لذا فساد پذیر نیست و در نتیجه نه تنها فناپذیر نمی‌باشد، بلکه همواره باقی و جاودانه است.

۳ - روح حرکت ذاتی دارد (منظور از حرکت در اینجا حرکت مکانی و أینی نیست، بلکه خارج شدن چیزی از حالت بالقوّه به حالت بالفعل است) و به خاطر این روح، دارای حرکت ذاتی است که به سبب تعلّق آن به بدن، تمام اجزای بدن در حال تحرّک است (برای پیمودن قوس صعود در دوران جوانی و برای پیمودن قوس نزول در دوران پیری) و هر چه حرکت ذاتی[۲] داشته باشد، به هیچ وجه فساد به آن روی نمی‌آورد و در نتیجه فناپذیر نخواهد بود و بلکه باقی و ابدی و جاودانه خواهد بود.

ب. برهان امام غزالی بر تجرّد و غیرمادی بودن روح

شخصیّتهایی از اجلّه متکلمین مسلمان و از جمله امام غزالی دربارهٔ غیرمادّی بودن و تجرّد روح گفته است: «روح جوهری است مجرّد و غیرمادّی و هرگز جسمی نیست که مانند آب در کوزه، در بدن انسان قرارگرفته باشد و همچنین عرضی نیست که قلب یا مغز به آن موصوف شده باشد مانند سیاهی و علم که وصف جسم سیاه[۳] یا شخص عالم می‌شوند، بلکه جوهری[۴] است مجرد.

گفتیم روح عرض نیست. چون روح خود و آفریدگارش را می‌شناسد و معقولات را درک می‌کند و همین شناخت، علم هستند و علم عرض است. در این صورت لازم می‌آید قیام عرض به عرض و عقل آن را نمی‌پذیرد و از طرف دیگر، یک عرض واحد، فقط مفید یک حکم در محلّ است، ولی روح چون مفید دو حکم متغایر در محل است؛ زیرا در همان حال که از خودش آگاه است از آفریدگارش هم آگاه است. بنابراین روح عرض نیست؛ زیرا عرض به چنین اوصافی متصف نخواهد شد. روح جسم هم نیست؛

---

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان، صص ۳۴۰-۳۴۶.

۴. همان.

زیرا جسم قابل قسمت است و روح قابل قسمت نیست[1]؛ چراکه اگر قابل قسمت باشد، باید جایز باشد با یکی از اجزای آن از چیزی آگاه و با جزء دیگرش از همان چیز ناآگاه باشد و عقل چنین تناقضی را نمی‌پذیرد. چون در هر دو صورت یک امر واحد است که هم آگاه است و هم ناآگاه و مانند سیاهی و سفیدی چشم نیست که هر یکی وصف جزئی از اجزای چشم هستند، همانگونه که دو شخص یکی از امری آگاه و دیگری ناآگاه باشد که هیچ تناقضی به وجود نمی‌آید. پس معلوم شد که روح امری است واحد و به اتفاق خردمندان، جزئی است لایتجزی (و منظور از این کلمه - جزء - شیء است[2]؛ زیرا لفظ جزء، مناسب روح نیست. چون جزء در مقابل کل است و در مقابل آن کلّی وجود ندارد مگر از راه مجاز و تأویل و حذف شرط سنخیّت[3] در اجزای کلّ) و هرگاه معلوم شد که روح امری است غیرقابل تقسیم، بنابراین یا در محلّی قرار می‌گیرد (متحیّز می‌شود) که خلاف فرض خواهد بود؛ زیرا هر چه در محلّی قرار گیرد (و متحیّز شود) قابل قسمت خواهد بود (و وجود جزء لایتجزّی که متکلمین[4] به آن قایل شده‌اند، به دلایل هندسی باطل است) و وقتی ثابت شد که روح غیرقابل قسمت و در هیچ محلّی قرار نمی‌گیرد (متحیّز نمی‌شود) ثابت می‌شود که روح جوهری است مجرّد و غیرمادّی.

از امام غزالی سؤال کردند حقیقت این جوهر چیست؟ وصفش چیست؟ و چگونه به بدن تعلق دارد؟ آیا داخل بدن یا خارج از آن است؟ متصل به آن است یا منفصل از آن؟ امام غزالی در جواب گفت: نه داخل بدن و نه خارج بدن و نه متصل به بدن[5] و نه منفصل از آن است؛ زیرا مصحّح اتصاف چیزی به اتصال و انفصال جسم بودن و در محلّ قرار گرفتن آن چیز است و چون اثبات نمودیم روح جسم نیست، پس ضدّین هر دو از او

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. مثلاً چند حبّه گندم از یک صاع گندم جزء آن صاع گندم است، امّا اگر آن صاع گندم را در یک کیسهٔ چرمی قرار دهیم، آن کیسه جزء آن صاع محسوب نمی‌شود. چون با حبه‌های گندم آن صاع سنخیّت و جنسیّت ندارد. روح نیز نسبت به مجموع بدن همین وضع را دارد که اگر بگویند روح جزء انسان است شرط سنخیّت را نادیده گرفته‌اند.

۴. فرید وجدی: همان، ص ۳۴۱. امام غزالی در اثنای بحث گفته جزء لایتجزأ به دلایل هندسیه و عقلیه باطل است آنگاه چندین دلیل هندسی و عقلی را بر باطل بودن جزء لایتجزأ اقامه نموده است و اگر خوانندگان مایل شدند به آن مبحث در دایرة المعارف مراجعه کنند.

۵. همان.

منتفی خواهد بود و نه متصل به شمار می‌آید نه منفصل؛ همان گونه که جماد (دیواری، سقفی، سنگی) نه عالم است نه جاهل. چون مصحّح علم و جهل، حیات است که جماد آن را ندارد. پس ضدین هر دو از او منتفی می‌شود.

از امام غزالی سؤال کردند آیا روح در جهتی از جهتها (بالا، پایین، راست، چپ و ....) است؟ جواب داد روح از قرارگرفتن در محلّ و اتصال به اجسام[1] و قرارگرفتن در جهتی از جهتها منزه است؛ زیرا همهٔ اینها صفت اجسام و اَعراض هستند و روح نه جسم است و نه عرض است، بلکه منزه از تمام آن عوارض است.

از امام غزالی سؤال کردند پس چرا پیامبر از افشای این راز و از کشف حقیقت روح منع گردید و خدا خطاب به او فرمود:

﴿وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَ مَا أُوتِيتُم مِنَ ٱلْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[2]

از تو (ای پیامبر) دربارهٔ روح سؤال می‌کنند (که چیست؟) بگو روح از امر پروردگارم می‌باشد، و جز علم و دانش اندکی به شما داده نشده است»

امام غزالی در جواب گفت: علّتش این بود که همهٔ فهم‌ها قدرت[3] درک آن را نداشتند. چون مردم به دو بخش تقسیم می‌شوند «عوام[4] و خواص» و کسانی که طبیعت عوامی بر آنان غالب می‌آید، چنین اوصافی را حتی درباره صفات خدا هم نمی‌پذیرند؛ چه رسد به روح بشری. به همین جهت کرامیه و حنبلیّه این گونه اوصاف را نسبت به روح انکار کرده‌اند و کسانی که طبیعت عوامی بیشتر و بیشتر بر آنها غلبه یابد، این اوصاف را به طور کلّی انکار کرده و حتی خدا را هم به صورت جسمی تصوّر کرده‌اند؛ زیرا قدرت تعقل و تصور موجودی نداشته‌اند که در هیچ مکان و زمانی و در هیچ جهتی نباشد و کسانی که درجاتی از مقام عوامی ارتقا یافته‌اند، جسمیّت را از خدا نفی کرده‌اند، امّا قدرت نفی عوارض جسمیّت را از خدا نداشته‌اند و برای خدا جهت قایل شده‌اند و سخت به اشتباه رفته‌اند، امّا تمام دانشمندان اشاعره و معتزله (متکلمین) از مقام[5] عوامی بکلّی ارتقا یافته و به مقام خواص رسیده‌اند و از این جاست که عموماً موجودی را اثبات کرده و به آن معتقد شده‌اند که دارای جهت نیست و هیچ یک از ویژگیهای جسم و مادّه را

---

۱. همان.
۲. اسراء / ۸۵.
۳. همان.
۴. فرید وجدی: همان، صص ۳۴۲-۳۴۴.
۵. همان.

ندارد.

همچنین از امام غزالی سؤال کردند[1]، ارواح بعد از آنکه از بدن قطع تعلّق کردند و به هیچ جسمی تعلق نداشتند، آن وقت تکثر و تغایر آنها از چه راهی است؟ امام غزالی گفت: ارواح در حال تعلق به بدنها اوصافی را (از قبیل علم و جهل و صفا و کدورت و فضایل و رذایل و غیره) کسب کرده و به وسیلهٔ تفاوت آنها در این اوصاف، با هم متغایر و متکثر می‌گردند.

بار دیگر از امام غزالی سؤال کردند پس تفسیر این آیه ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی ... ﴾ چیست و عالم خلق و عالم امر چه تفاوتی با هم دارند؟ امام غزالی در جواب گفت: کلیّهٔ موجوداتی که تحت مقررات مساحت و اندازه‌گیری قرار گیرد، از عالم خلق به شمار می‌آیند؛ زیرا خلق در اینجا به معنی اندازه‌گیری است نه به معنی ایجاد و پیدا کردن و پدید آوردن و به طور کلّی هر موجودی که کمیّت و اندازه‌گیری نداشته باشد می‌گویند: «آن[2] امری است ربّانی»؛ زیرا از حیث نداشتن کمیّت و اندازه‌گیری یک نوع شباهتی به خدا دارند و به همین جهت به «امر ربّانی[3] و امر ربّی» تعبیر می‌شوند و هر موجودی که این گونه باشد، از ارواح فرشتگان و ارواح بشر درباره آنها گفته می‌شود که از «عالم امر» هستند. بنابراین «عالم امر» عبارت است از موجودات خارج از مرز حسّ و خیال و جهت و مکان و تمیز و آن موجودات به هیچ وجه تحت قوانین مساحت و اندازه‌گیری قرار نمی‌گیرند چون کمیّت[4] در آنها وجود ندارد.

به امام غزالی گفتند بنابه قول شما روح همان گونه که ابدی است؛ ازلی نیز می‌باشد و قدیم و غیرمخلوق است. امام غزالی در جواب گفت: برخی دچار چنین اشتباهی شده‌اند و اشتباه آنان ناشی از مشترک بودن لفظ خلق و مخلوق می‌باشد. ما که می‌گوییم روح مخلوق نیست، یعنی تحت مقررات اندازه‌گیری و مساحت قرار نمی‌گیرد. چون کمیّت ندارد و امّا اگر مخلوق را به معنی ایجاد شده و پدیده آمده معنی کنیم، قطعاً روح مخلوق[5] است و به هیچ وجه قدیم و ازلی نیست و لحظهٔ پدید آمدن و ایجاد آن همان لحظه‌ای است که نطفه در مسیر رشد و تکامل خود شایستهٔ پذیرش روح می‌گردد.

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. فرید وجدی: همان، ص ۳۴۴.
۴. همان.
۵. همان.

ج. اقامه برهان امام رازی بر تجرّد و غیرمادی بودن روح

امام فخرالدّین رازی در تفسیر کبیر می‌گوید: «دلیل قطعی بر تجرّد روح[1] و غیرمادّی بودن آن این است که بدون تردید روح عرض نیست و بلکه جوهر است و قائم بنفسه می‌باشد. حال یا جوهری است جا گرفته (متحیّز) یا جوهری جا نگرفته (غیر متحیّز) و به دلیل زیر به هیچ وجه امکان ندارد روح جوهری باشد جا گرفته (و متحیّز)؛ زیرا اگر متحیّز می‌بود لازم بود آن تحیّز عین ذات روح باشد. چون اگر عین ذاتش نمی‌بود و وصفی می‌بود قائم به روح آنگاه آن محلّ وصف (یعنی روح) صرف نظر از[2] وصفش، یا جایگیر (و متحیّز است) یا جا نگرفته (و غیر متحیز) و از این هیچکدام[3] امکان ندارد؛ زیرا متحیّز نیست چون اگر متحیّز باشد و قبلاً هم گفتیم موصوف به تحیّز است لازم می‌آید یک امر دو مرتبه متحیّز باشد و لازم می‌آید دو مثل (همان دو تحیّز) در جایی جمع شوند و در جای خود بطلان اجتماع مثلین ثابت شده است. علاوه بر این دو، دلیلی ندارد که یکی از این دو را وصف و دیگری را ذات قرار دهیم[4] و همان گونه که متحیّز نیست غیرمتحیّز هم نیست؛ زیرا قبلاً گفتیم موصوف به تحیّز است و بدیهی است تحیّز مرور در جهتها و امتدادها است و چیزی که غیر متحیّز باشد دارای جهتها و امتدادهایی نخواهد بود و حصول تحیّز در امری که متحیّز نیست، محال است. پس ثابت شد که اگر روح متحیّز باشد، باید تحیّز آن عین ذاتش باشد. حال می‌گوییم اگر تحیّز ذات روح عین ذات روح باشد، می‌بایستی هرگاه کسی از آن ذات آگاه می‌شد، در همان حال از تحیّزش آگاه می‌گردید، زیرا اگر ذاتش معلوم و تحیّزش مجهول می‌بود، لازم می‌آمد اجتماع نفی و اثبات[5] در یک امر واحد و این هم محال است و در نتیجه ثابت می‌شود که روح انسان جوهری است غیر متحیّز و جوهری است مجرّد و غیرمادّی.

---

۱. امام فخرالدین رازی: تفسیر کبیر ج ۲۱ ص ۴۵؛ فرید وجدی همان، صص ۳۳۸-۳۳۹.

۲. همان.

۳. امام رازی: همان ج ۲۱ صص ۴۵-۴۶؛ فرید وجدی: همان، صص ۳۳۸-۳۳۹

۴. همان. ۵. همان.

دلیل حسی و تجربی بر وجود ارواح مجرد و غیرمادّی

در سده‌های اخیر در کشورهای غربی بر اثر افزایش سیل‌آسای علوم طبیعی و تجربی و کاهش رونـق فـلسفه و عـلوم عـقلی، طـریق آگـاهی از واقـعیّت‌ها، جـز حس و تـجربه و مشـاهده، چیز دیگری مورد قبول دانشمندان علم زده و مغرور نبود. همان گونه که «فیلیسین شاله»[۱] از «بروسه» دانشمند فیزیولوژی نقل کرده که گفته است: «من به وجود روح معتقد نخواهم شد مگر آنکه در زیر چاقوی تشریح خود آن را مشاهده و کشف[۲] کنم» امّا ناگاه از ناحیهٔ همان علوم غرورآور و انکارانگیز دو روزنه بر روی جهان ارواح مجرد و غیرمادّی بـاز گردید: یکی به نام «خواب مغناطیسی» و دیگری بـه نـام «احـضار[۳] ارواح» و جـمعیّت بی‌شماری از دانشمندان آلمان و ایتالیا و روسیه و شهر نیویورک امریکا که هر کدام در یکی از رشته‌های علوم طبیعی و شیمی و طبّ و فلسفه دارای تـخصّص بـودند جـهت تحقیق دربارهٔ این دو کشف علمی – که حیرت‌انگیزترین کشفیات علمی به شمار می‌آمد – تلاش و کوششهای خود را به کار انداختند و در پاریس کنگره‌هایی با شرکت جـمع بی‌شماری از دانشمندان برای آزمایش نتایج واقعی آن دو کشف علمی تشکیل گردید و کتابهای مفصّلی در زمینهٔ نتایج حاصله نوشته شد و از جمله دانشمند معروف «بیو» که با جمعی از کسانی که خواب مصنوعی را آزمایش کرده‌اند مـصاحبه کـرده است، نـوشته است «خواب[۴] مغناطیسی (و خواب مصنوعی) به طور قـطع وجـود ارواح و جـاودانـه ماندن آنها را اثبات می‌نماید، و همچنین اثبات مـی‌نماید کـه آمـیختن و اخـتلاط ارواح مجرد که به علّت مرگ تعلّق آنها از بدن قطع شده، با ارواح دیگر که هنوز کسوت مادّه را در بر دارند و به بدنهایی تعلّق دارند، کاملاً ممکن و عملی است».[۵]

جمع بی‌شماری از دانشمندان مادّی که به کلّی منکر وجود موجودات غیرمادّی و منکر ارواح مجرد بودند بعد از کشف احضار ارواح به تجرد ارواح و بقای همیشگی آنها ایمان آورده‌اند. از جمله «هودسن» در پاسخ سؤال یکی از جراید می‌گوید: «من و استادم

---

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم: ج ۱ ص ۶۲ با زیرنویسی استاد مطهّری.

توجه : برای تفصیل روشنگر دلیل امام رازی، ر.ك: تفسیر کبیر صص ۴۵-۴۶.

۲. همان.

۳. فرید وجدی: همان، صص ۳۶۴-۳۷۸.

۴. همان.

۵.

«هیزلوب» که دارای تفکّرات مادّی بودیم و به هیچ غیرمحسوسی اعتقاد نداشتیم، در نتیجه دوازده سال تحقیق و آزمایش تحول عظیمی در افکار ما به وجود آمد. به گونه‌ای که امروز خود را با ارواح مردگان در تماس[۱] می‌بینیم و هیچ تردیدی در وجود روح غیرمادّی و بقا و ابدیّت آن نداریم.

و بدین ترتیب در طول زمان و عرض تحقیقات جمع بیشماری از دانشمندان معروف در کشورهای غربی به این دو کشف محیّرالعقول اعتقاد پیدا کردند که طبق جدول موجود در دایرة المعارف فرید وجدی هیجده دانشمند انگلیسی و چهارده دانشمند فرانسوی[۲] و پنج دانشمند آمریکایی و شش دانشمند آلمانی و چهار دانشمند ایتالیایی از محققین و مشعل‌داران این دو کشف علمی شدند و دایرة المعارف نام و عنوان یکایک آنان را ذکر نموده[۳] و نمونه‌های بسیاری از آزمایش عالمانهٔ آنان را نقل کرده است.

براهین دیگر بر لزوم تحقق معاد

علّامه نظام الدین نیشابوری در تفسیر خود[۴] براهین متعددی را بر لزوم تحقق معاد اقامه نموده است که از آن جمله به چند برهان اشاره می‌شود.

أ. باری‌تعالی که انسانها را عاقل، و متفکر و فهمیده آفریده است، حکمتش مقتضی آن است که آنها را به کارهای نیک تشویق و از کارهای بد متنفر نماید والّا عقل و فکر بی‌فایده می‌بود و تنها وسیلهٔ این ترغیب و ترهیب، این است که آنها را وعده و وعید داده و بر کارهای نیک پاداش و در برابر کارهای بد سزا دهد و چون آشکارا می‌بینیم که دراین جهان نه نیکوکاران به پاداش خویش می‌رسند نه گناهکاران[۵] به سزای اعمال خویش می‌رسند، بنابراین باید انسانها در جهان دیگر مجدّداً زنده شوند تا به جزا و سزای اعمال خویش برسند در غیر این صورت فرمان خدا ﴿**لِتُجْزیٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمٰا تَسْعیٰ**﴾[۶] تحقق پیدا نخواهد کرد و چنین چیزی محال است.

ب. عقل سالم به طور بدیهی حکم می‌کند که حکیم مطلق، قطعاً در بین نیکوکاران

---

۱. همان.
۲. همان، ج ۴ ص ۳۷۷.
۳. همان.
۴. وجدی، فرید: دایرة المعارف ج ۱ صص ۹۴-۹۵.
۵. همان.
۶. طه / ۱۵.

و بزهکاران و در بین ستمگران و ستمدیده‌ها فرق می‌گذارد و کسانی که به او کفر می‌ورزند و او را نافرمانی می‌کنند[1] بسان کسانی نیستند که به او ایمان آورده و از فرامین او اطاعت کرده‌اند، و چون در این جهان این فرق و تفاوت تحقق نمی‌یابد، قطعاً در جهان دیگر و بعد از زنده شدن مجدد، باید این فرق و تفاوت تحقق یابد.

ج. خدا انسانها را آفریده که در این جهان[2] مدتی زندگی کنند و حکیم و قادر متعال وقتی کسی را به انجام دادن کاری موظف نمود، وسایل امنیّت او را در محیط کارش فراهم می‌نماید تا اگر از آن وسایل استفاده کند، با فراغت کامل و بدون دغدغهٔ خاطر و دور از هر رعب و هراسی آن وظیفه را انجام دهد، و بدیهی است برای ایجاد امنیّت در محیط زندگی انسانها و جلوگیری از تهاجم افراد و جوامع به یکدیگر، هیچ وسیله‌ای مؤثرتر از اعتقاد به معاد و امید نیل به ثواب و ترس از عقاب، نیست و ملوک و سلاطین نیز بدون اعتقاد به معاد نمی‌توانند در محیط زندگی انسانها امنیّت را ایجاد نمایند[3]؛ زیرا تا ناتوان هستند کاری از دستشان برنمی‌آید و وقتی قدرتمند شدند، مادامی که به معاد و وصول ثواب و عقاب اعتقاد نداشته باشند، خود بزرگترین وسیله ستم و رعبُ و هراس و ایجاد ناامنی در محیط زندگی انسانها خواهند بود.

د. خدا که حکیم مطلق است، امکان ندارد انسانها را بدون هدف و بیهوده آفریده باشد[4]. از سوی دیگر در این جهان هیچ هدفی از زندگی آنها مشاهده نمی‌شود؛ زیرا لذایذ این جهان مادّی و جسمانی هستند و جز دفع دردها، اذیتها و ناراحتیها -که عموماً عدمی هستند - چیز دیگری نیستند که قبل از آفریده شدن هم دفع آن دردها و آلام و ناراحتیها تحقق یافته بودند. پس اگر مرگ انسانها در این جهان خاتمه وجود آنها باشد، معلوم می‌شود که آفرینش آنها بیهوده و بی‌فایده بوده است بدین خاطر وجود آنها در جهان دیگر جهت تحقق هدف آفرینش آنها، لازمهٔ حکمت خدا است و قطعاً بعد از مرگ مجدّداً زنده می‌شوند. حال اگر گفته شود پس آفرینش کافران و عذاب آنها برای چیست؟[5] پاسخ این است که کافران هم برای همان هدف آفریده شده‌اند، امّا آنان به اختیار و انتخاب خویش، لذایذ ناقص و عاجل را بر لذایذ حقیقی و آجل ترجیح داده‌اند.

---

۱. فرید وجدی همان.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

علاوه بر این عذابهایی که در دنیا گریبانگیر کافران می‌شود، کیفر نافرمانی آنها است، امّا درد و رنجهایی که به فرمانبرداران می‌رسد، چون مستحق آن دردها نیستند، باید در مقابل این گونه آلام و ناراحتیها پاداشهایی را دریابند؛ زیرا خدا ارحم الرّاحمین است.

ه. هیچ کسی در این[۱] امر بدیهی تردیدی ندارد که نوع انسان عالیترین نوع جانداران است و اگر معادی وجود نداشته باشد، نوع انسان از پست‌ترین نوع جانداران بشمار می‌آید؛ زیرا جانداران دیگر در لذایذ حسّی، شریک انسان هستند و یک نیروی اضافی که انسانها دارند عقل آنها است که غالباً موجب درد و رنج او می‌گردد، گاهی به گذشته می‌اندیشد و متأسّف می‌شود و گاهی به آینده می‌اندیشد و بیم و نگرانی[۲] به او روی می‌آورد و اگر معادی برای انسان وجود نداشته باشد که به مرحلهٔ والایی از کمال نایل آید و خوشبختی او آشکار گردد، عقلش موجب بدبختی و پستی او خواهد بود نه موجب افتخار و مزیّت.

و. تنعم و زندگی مرفه ممکن[۳] است بدور از درد و رنج باشد و ممکن است آمیخته به دردها و رنجهایی باشد، و ما می‌بینیم که زندگی در این جهان، عموماً آمیخته به دردها و رنجها است و خدا در جهت ابراز قدرت خود باید یک زندگی به دور از هر درد و رنجی را هم برای برخی از بندگانش تأمین فرماید و تأمین چنین زندگی در دنیای دیگر باید تحقق یابد.

ز. با براهین[۴] تردیدناپذیر اثبات گردیده است که آفریدگار جهان هستی، ذاتی است حکیم مطلق و دارای قدرت مطلق و علم محیط. این است که عقل سلیم حکم می‌کند که آن حکیم مطلق، اگر جهانی بیافریند که بندگانش در آن جهان از فرامین او سرپیچی کنند، و برخی از آنان ستمهای کمرشکنی را به بقیّه بندگانش روا دارند و حتی به پیام‌آورانش پاسخ ردّ بدهند و آنها را تکذیب نمایند، قطعاً چنین وضعی برای همیشه باقی نخواهد ماند و قطعاً جهان دیگری را می‌آفریند که در آن جهان[۵] تمام بندگانش به فرمان مأموران او از حالی به حالی منتقل گردند. و به فرمودهٔ قرآن:

﴿يَوْمَ لاٰ تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَ الْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلّٰهِ﴾[۶]

---

۱. همان، صص ۹۴-۹۵.
۲. همان.
۳. همان.
۴. همان.
۵. همان، ج ۱ صص ۹۶-۹۷.
۶. انفطار / ۱۹.

﴿وَ سِيقَ الَّذِيْنَ كَفَرُوا إِلٰى جَهَنَّم زُمَراً﴾[۱]
﴿و سِيقَ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلىٰ الْجَنَّةِ زُمَراً﴾[۲]

ح. عقل‌های[۳] سالم و سرِ حال در مورد اموری که خطر مرگ یا بیماری را در بر داشته باشند، ازگزارش یک شخص و حتی یک بچه هم رعایت احتیاط را واجب و شرط عقل می‌داند. مثلاً کسی با حالت از تشنگی وارد منزلی می‌شود و ظرفی پر از آب را از دور می‌بیند و با همان حالت التهاب تشنگی به سوی آن ظرف حرکت می‌کند و می‌خواهد آن را بیاشامد، امّا شخصی یا بچه‌ای به او می‌گوید این آب مسموم است، یا کسی در منزل نیست امّا کاغذی به آن ظرف چسبیده و روی آن نوشته شده است «این آب مسموم است» و در هر دو صورت راه هیچ گونه آزمایش آب و تحقیق آن گزارشها نیست. در این صورت عقل سالم حکم می‌کند که از این آب نیاشامد، چه رسد به احتیاط درباره امری که خطر بی‌اعتنایی نسبت به آن مرگ اخلاقی و نهایت بدبختی را به طور جاودانه به بار می‌آورد، و نه تنها یک نفر عادی، بلکه دهها پیامبر بعد از اثبات صداقت کامل خویش با برهان اعجاز از آن خبر داده‌اند و هزاران دانشمند برجسته و اهل تحقیق به آن ایمان آورده‌اند و نه تنها روی تکه‌ای از کاغذ، بلکه روی صفحات تمام کتابهای آسمانی که حقانیت آنها نیز به وسیلهٔ برهانهای اعجاز ثابت گردیده درباره آن امر به طور قطع تصریح گردیده است.

براهین حسّی در اثبات پایه‌های اعتقادات دینی

پیشرفت علوم تجربی و ارتقای سطح تکنولوژی، در اثبات پایه‌های مهم اعتقادات دینی مانند اصل حدوث و پیدایش منظومهٔ شمسی و فناپذیری آن، بقای ارواح و ابدیّت و فناناپذیری آنها و نمونه‌های محسوسی از زنده شدن انسانها و ثبت اعمال نیک و بد و ضبط همهٔ صوت و صداها و تصویرها، گواهی عینی اندامها بر کم و کیف افعال انسانها و بالأخره وسایل دقیق سنجش افکار و اعتقادات و اخلاق و اعمال آنها، براهین تردید ناپذیر حسی را بر براهین یقین بخش عقلی و فلسفی افزوده است. که اینک به صورت اجمالی به برخی از آنها اشاره‌ای می‌شود.

أ. این را می‌دانیم، که برای برداشتن گام اوّل در راه اثبات آفریدگار جهان هستی،

---

۱. زمر / ۷۱. ۲. همان / ۷۳.
۳. همان.

همانگونه که قرنها قبل از میلاد مسیح فلاسفهٔ متألّه یونان در آکادمی آتن بر پیدایش جهان هستی و فناپذیری آن استدلال می‌کردند و تغییرات و تحوّلات را دلیل حدوث عالم می‌دانستند و همانگونه که قرنها بعد از میلاد مسیح دانشمندان اسلامی در «بیت الحکمة» بغداد همان دلیل «یعنی تغییر و تحوّلات» را برهان پیدایش جهان هستی می‌دانستند، امروز هم دانشمندان ژرف‌بین، آگاه و خدا پرست و متخصص در علوم تجربی، حدوث و پیدایش این جهان و همچنین لزوم زوال و فنای آن را با اصلی به نام «اصلِ ترمودینامیک»[1] اثبات می‌کنند، و آن اصل عبارت است از اینکه، در جهان هستی بدون استثنا، اجسامی که دارای حرارت و گرمی هستند همواره آن را به اجسام دیگر منتقل می‌نمایند و در نتیجه باید زمانی فرا رسد که درجات حرارت تمام اجسام مساوی باشد و با توجه به این اصل، پیدایش منظومهٔ شمسی امکان ندارد ازلی باشد؛ زیرا اگر ازلی می‌بود، باید میلیاردها سال[2] قبل درجات حرارت زمین و خورشید مساوی گردد و امروز خبری از وجود گیاهان و جانداران نباشد، و باز با توجه به این اصل، بعد از مدّتهای مدید (که آن مدت را کسی جز آفریدگار نمی‌داند) قطعاً درجات حرارت زمین و خورشید مساوی می‌گردد و نظام منظومهٔ شمسی و حیات گیاهان و جانداران که به آن اندازه تفاوت حیرت‌انگیز درجات خورشید و زمین ارتباط دارد به کلی دچار[3] زوال و اضمحلال می‌گردد، و همان گونه که اعتقاد دینی است این جهان فانی و نابود می‌گردد.

﴿اذا الشمسُ کوِّرَتْ... ﴾

---

۱. Thermodynamics اصل ترمودینامیک یا آنتروپی دو مطلب را اثبات می‌کند و ضمن آن که اثبات می‌کند جهان هستی و همین منظومه شمسی ازلی نیست و زمانی وجود نداشته است همچنین اثبات می‌کند که روزی نابود می‌گردد. برهان مهم فلسفی کانت دربارهٔ حدوث جهان چنین است: «کانت گفته است فرض کنیم که جهان زماناً آغازی نداشته و همیشه موجود بوده است، و هر چقدر به عقب برگردیم هرگز نمی‌توانیم به نقطه‌ای برسیم که در آن نتوانیم بگوییم جهان تا آن هنگام بی‌نهایت مدت وجود داشته است، امّا برای رسیدنِ (جهان) به لحظه‌ای که من هم اکنون در آن هستم، لازم است همهٔ لحظات پیشین سپری شده باشد، و در اینجا لازم است تعداد بی‌نهایتی از لحظات سپری شده باشد و چنین چیزی محال است؛ زیرا هرگز ممکن نیست تعداد بی‌نهایت لحظه به سر آید و به پایان برسد. پس محال است که جهان همیشه وجود داشته باشد. بنابراین باید گفت جهان زماناً آغازی دارد. «نظریّه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه حدّاد عادل ص: ۱۴۷.

۲. کتابِ «الله» تألیف سید حوّا، ترجمه دکتر خرّم‌دل ص ۳۰.

۳. همان.

ب. خواب مصنوعی و احضار[1] ارواح مردگان و ظهور آنان در سایه‌ها و در شبح‌ها، که امروز از علوم رسمی به شمار می‌آید و پیروان «مکتب ارتباط با ارواح» نزدیک به چهل میلیون افراد فرزانه و غالباً از دانشمندان متخصّص در علوم تجربی و از فلاسفهٔ زمان و شخصیّتهای برجستهٔ علمی به شمار می‌آیند (و در شرق نیز امثال فرید وجدی صاحب دایرة المعارف و طنطاوی صاحب تفسیر علمی طنطاوی نیز به حقانیت آن دو موضوع کاملاً معتقدند) آشکارا بقای ارواح و تجرّد و فنا ناپذیری آنها را نشان می‌دهد.[2]

ج. فروید و دیگر روانکاوان[3] و پسیکولوژیستها، به طور کلّی بر این عقیده هستند که هر چه از نیک و بد به ذهن انسانها در می‌آید، در صفحهٔ ضمیر ناخودآگاه آنان قرار می‌گیرد و هرگز از آن محو نخواهد شد و تغییر زمان و تحوّل حوادث در آن هیچ گونه تأثیری ندارد. همچنین تحقیقات روانشناسی ثابت کرده است که انسان واقعی، همان ضمیر ناخودآگاه است که هرگز مرگ به آن راه ندارد و قوانین مادّی و زمان بر آن حکمفرما نمی‌باشد، امّا بدن انسان جسمی است که همواره در حال تغییر و تحوّل و فنا می‌باشد. بنابراین حیات انسان واقعی[4]، یعنی ضمیر ناخودآگاه او، فناپذیر نیست و بعد از مرگ بدن، هم باقی و پایدار است.

علاوه بر این طبق اصول روانشناسی، وجود[5] جهان دیگر برای انسانها یک امر محقق است؛ زیرا آرزوی هر انسانی این است که در جهانی که نمونهٔ نهایت آزادی و نیل به همه رفاه و لذایذ است[6] دارای یک زندگی بسیار عالی باشد و مانند افراد گرسنه و تشنه‌ای که حالت گرسنگی و تشنگی آنها قطعاً بر وجود آب و غذا دلالت می‌کند، همچنین همان آرزوی فطری و عمومی همهٔ انسانها بر وجود جهان دیگر که انسانهایی در آن جهان به همهٔ آرزوهای خویش برسند دلالت قطعی دارد و چنان که گفته شد، این آرزو برای انسانها کاملاً فطری است؛ زیرا در طول تاریخ همهٔ انسانها اعم از وحشی و متمدن و پیشرفته و عقب مانده و بیسواد و تحصیلکرده، دارای این آرزو بوده‌اند.

---

۱. فرید وجدی: همان، ص ۳٦۴.
۲. ر.ک: همان.
۳. دکتر رشدی علیان: اصول الدین الاسلامی ص ۳۳۷.
۴. همان.
۵. همان، صص ۳۳۹-۳۴۰.
٦. همان.

د. تحقیقات طبّی و سلول شناسی نشان داده است[۱] که هر انسانی در هر ده سال، تمام بدنش می‌میرد و زنده می‌شود. بنابراین زنده شدن انسانها بعد از مرگ و جدا شدن روح از بدن، یک امر کاملاً عادی و دارای سابقه است. توضیح بیشتر این که طبق تحقیقات سلول شناسی، بدن هر انسانی تقریباً از دویست و شصت[۲] هزار میلیارد!! سلول ترکیب یافته است که مانند آجرهای یک ساختمان در بدن انسانها قرار گرفته‌اند؛ با این تفاوت که آجرهای یک ساختمان به حال خود باقی می‌مانند، در صورتی که سلولهای بدن انسان همواره در حال تغییر و تبدل هستند. به طوریکه در هر ثانیه یکصد و بیست[۳] و پنج میلیون سلّول می‌میرند و همان اندازه سلّول (چیزی کمتر یا بیشتر) جای آنها را می‌گیرند، و در هر ده[۴] سال تمام سلولهای بدن یک انسان می‌میرند و به جای آنها سلولهای دیگری آفریده می‌شوند. بنابراین[۵] شخصی که پنجاه سال زندگی می‌کند، پنج مرتبه بدنش مرده و زنده شده است. حال اگر مرتبه ششم بمیرد و بار دیگر در جهان دیگر زنده شود، جای هیچ تعجّب و انکاری نمی‌باشد و امری کاملاً عادی و با سابقه است، و آنچه بعد از تمام مرگهای تدریجی سلولها در آن پنج مرحله باقی است روح است و در[۶] مرحلهٔ ششم هرگاه آن سلولها به صورت یکجا و در یک لحظه مردند، باز آن روح باقی است و هرگاه خدا خواست با ایجاد سلولهای دیگر آن انسان را زندگی مجدد جسمانی می‌بخشد و با توجّه به آن همه تحوّل و تغییر و تبدیل در سلولهای یک انسان، معلوم می‌شود اشکالی که برخی از یاوه‌گویان در زنده شدن انسانها نشان داده بودند به هیچ وجه وارد نیست و بیهوده سرایان اینگونه اشکال گرفته‌اند که: «فرض می‌کنیم انسانی گوشت برخی از اندامهای انسان[۷] دیگری را خورده باشد و به اندام او مبدّل شده باشد در این صورت زنده کردن آنها محال است؛

پاسخ علمی به اشکال زندهٔ شدن انسانها

---

۱. همان، ص ۳۳۶؛ عبدالرزاق نوفل: یوم القیامة، صص ۵۶-۵۷.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. اصول الدین الاسلامی: ص ۳۳۶؛ یوم القیامه، همان.

۶. همان.

۷. شرح مقاصد، ج ۵ ص ۹۵؛ شرح مواقف ج ۸ ص ۲۹۵.

زیرا آن گوشت خورده شده محال است عیناً در دو بدن[۱] وجود داشته باشد و وجود آن نیز در یکی از آن دو بدن ترجیح بلا مرجّح و محال است و اگر فرض کنیم شخصِ خورنده کافر و شخص خورده شده مسلمان باشد، در آن صورت علاوه بر لزوم ترجیح بلا مرجح، اگر آن گوشت خورده شده در بدن شخص خورنده اعاده گردد، اندام مسلمانی بدون علت برای همیشه در دوزخ باقی می‌ماند و اگر در بدن شخص خورده شده اعاده گردد چون مدتها عضو بدن کافری گردیده است، لازم می‌آید عضو بدن کافری[۲] برای همیشه در بهشت باقی بماند.

متکلمین به آن اشکال چنین جواب می‌دادند که انسانها یک مقدار اجزای اصلی و اساسی دارند که از اوّل تا آخر زندگی باقی هستند و خدا آن مقدار از اجزای اصلی انسانها را از تلف شدن مصون می‌دارد، امّا همان گونه که گفتیم تحقیقات سلول شناسان ثابت کرده است که تا آخر عمر هیچ جزئی از اجزای انسان باقی نمی‌ماند و تنها روح است که نه تنها تا آخر زندگی در این جهان، بلکه تا ابد باقی می‌ماند و بعد از مرگ هر دسته از سلولها دسته‌ای از سلولهای دیگر آفریده می‌شوند[۳] و جای آنها را پر می‌کنند. بنابراین آن گوشت خورده شده در بدن هیچ کدام از آکل و مأکول اعاده نمی‌شود. مثلاً شما اگر یک لحظه قبل از آب رودخانه‌ای عبور کرده باشی و حالا می‌بینی پس از شما برادرت از آب آن رودخانه عبور می‌کند، مطمئن هستی که هر دو از یک آب عبور نکرده‌اید و مطمئن هستی که هر دو از بستر یک رودخانه عبور کرده‌اید. یعنی یک امر باقی (بستر رودخانه) در مقابل یک امر فانی (جریانهای پی در پی آب آن رودخانه نسبت به یک نقطه). در مسألهٔ سلولهای بدن و روح انسان نیز عین این حال و وضع وجود دارد.

برخی از علم زده‌ها بر این پاسخ[۴] نیز این گونه اشکال وارد کرده‌اند که همان شخصی که در مدت پنجاه سال، پنج مرتبه بدن او می‌میرد و یک بدن دیگر به جای او زنده می‌شود، اگر از بیست سالگی تا چهل سالگی مرتکب گناهان بزرگی شده باشد و از سنّ چهل تا سنّ پنجاه سالگی در یک حالت از بی‌تفاوتی زندگی کرده (نه اهل گناه و نه

---

۱. همان.　　۲. همان.

۳. اصول الدین الاسلامی ص ۳۳۶؛ یوم القیامه همان.

۴. این اشکال و با شبیه همین جواب در کتاب «خدا و معاد» نوشته جعفر سبحانی صص ۱۲۶-۱۲۷ ذکر گردیده است.

اهل عبادت بوده است) و از این به بعد تمام وظایف یک مسلمان واقعی را انجام داده باشد، در روز رستاخیز کدام بدن از مجموع بدنهای آن انسان زنده می‌شود. اگر با همهٔ بدنها زنده می‌شود چنین امری ممکن نیست و اگر با بدن سن بیست تا سی سالگی زنده می‌شود امکان ندارد با چنین بدنی که مرتکب گناهان بزرگی شده بوده است به بهشت برود و اگر با بدن پنجاه سالگی زنده می‌شود، پس بدنهایی که مرتکب گناهان بزرگی شده‌اند از مجازات معاف می‌شوند و هیچ کدام با عدالت الهی موافق نخواهد بود. پاسخ این است که متعلق پاداشها[1] و کیفرها و در نتیجه احساس کنندهٔ شادیها و دردها روح است به شرط وجود یک بدن و آن بدن به منزله قبایی است که از هر پارچه و قماشی باشد و هر زمانی پوشیده شده باشد، در احساس شادی و احترامها و دردها و توهین‌ها و همچنین در احساس درد[2] ضربتها و لذت بوی گلها و مشاهدهٔ مناظر زیبا و روح افزا هیچ تأثیری ندارد. همچنین آن روح متعلق به هر بدنی باشد آثار ثواب و عقاب را احساس خواهد کرد و معاد جسمانی که ما مسلمانان کاملاً به آن اعتقاد داریم این است که در دنیای دیگر روحها همراه[3] بدنها (نه بدون بدنها) احساس شادی و خوشی یا احساس درد و رنج بکنند.

ه. یکی دو قرن قبل به هنگام پیشرفت علوم تجربی و بروز آثار علم زدگی هرگاه مسلمانان بر مبنای دلالت این آیه:

﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[4]

(یعنی عذابی عظیمی دارند) در آن روزی که علیه آنان زبان و دست و پای ایشان بر کارهایی که کرده‌اند گواهی می‌دهند»[5]

اعتقاد خود را اینگونه ابراز می‌داشتند که بعد از مرگ و زنده شدن انسانها در روز جزا، زبان و دست و پای جنایتکاران و خیانت پیشه‌ها بر جنایتها و خیانتهای آنان گواهی می‌دهند. از خدا بی‌خبران کوتاه نظر با حالتی از تمسخر و انکار شدید می‌گفتند: اینگونه باورها، چون علمی نیستند، به هیچ وجه قابل قبول نمی‌باشند و در حالی که یک ژست

---

۱. همان.

۲. ر.ک: کتاب یوم القیامه عبدالرزاق نوفل و کتاب خدا و معاد نوشته جعفر سبحانی مراجعه شود.

۳. همان.

۴. نور / ۲۴.

۵. تفسیر بیضاوی ج ۴ ص ۱۸۰؛ تفسیر کبیر ج ۲۳ صص ۱۹۳-۱۹۴.

فیلسوف مآبانه‌ای از خود نشان می‌دادند می‌گفتند: اعمال انسانها حرکات است و سخنان آنها اصوات و این دو از مقولهٔ عرض مارّ الذّات هستند که تا جزء اوّل آنها معدوم نگردد جزء دوّم به وجود نمی‌آید و در نتیجه بعد از انجام دادن یک عمل که مشتمل بر حرکاتی است و بعد از پایان یافتن یک سخنرانی تمام اجزای آن عمل و آن سخنرانی به‌کلّی نابود می‌شود و اساساً چیزی باقی نمی‌ماند که بر وجود آنها گواهی داده شود.

با این همه از آن زمان که دوربینهای فیلمبرداری و دستگاه‌های ضبط صوت و کامپیوترها اختراع گردیده و از صحنه زندگی برخی از مرگ آوران تاریخ امثال «ترومن» و «هیتلر» فیلمبرداری به عمل آمده و پنجاه سال بعد از مرگ آنان فیلمی را به تماشا گذاشتند که نشان می‌داد، «ترومن»[1] رئیس جمهوری امریکا با قیافهٔ قهراگین و چهرهٔ خشم‌آلود، شتابان به سوی دفتر کارش گام برمی‌دارد، و بمحض نشستن بر صندلی با عجله قلم را در دست می‌گیرد و فرمان پرتاب بمب اتمی را به هیروشیما امضا می‌کند و روز پانزدهم مرداد ماه سال ۱۳۲۰[2] صدای غرورآمیز ترومن با این عبارت در فضا طنین انداز می‌شود که: «اینک برای اولین بار بمب اتمی در جنگ به‌کار برده شد و این بمب از طرف نیروی هوایی امریکا و به دستور ما بر روی هیروشیما انداخته شد و بر اثر انفجار آن بمب در یک لحظه پانصد هزار مرد و زن و بچّه و جوان تلف شدند و ژاپن ناچار به تسلیم گردید. و یا فیلمی را به تماشا گذاشتند که نشان می‌داد «ادولف[3] هیتلر نزدیک درِ ستاد فرماندهی خود و در وسط دایرهٔ بزرگی از افسران فداکار و امرای مصمم ارتش نازی، با همان ابهت خاص خود ایستاده و بعد از نطق هیجان‌انگیزی که دستهایش را مرتب تکان می‌دهد، با همان صدای دو رگه‌اش فریاد می‌کشد: «این حقّ طبیعی و اساسی ملّت آلمان است که فرمانروای تمام جهان و سرور همهٔ ملتها باشد»[4] بلافاصله با قدمهای مصمم به دفتر کارش برمی‌گردد و فرمانهای «حملهٔ نظامی» به ترتیب به کشورهای لهستان، فرانسه، دانمارک، نروژ، هلند و بلژیک را امضا می‌کند و به زودی تمام آن کشورها را بعد از کشتارهای بیشمار به قبضه قدرت خود درمی‌آورد و در نتیجه با همین سراب (خیال فرمانروای تمام جهان) اسباب جنگ جهانی دوم را فراهم می‌آورد، که در

---

۱. با این تفاوت که در دنیای دیگر تصویرها همیشه حقیقی و شخصیتها عموماً واقعی هستند.

۲. همان. ۳. همان.

۴. همان.

مدت قلیلی سی و شش میلیون انسان زیر صخره‌های سنگین همین آسیاب خرد و له شدند که شش میلیون آنها از خودِ آلمانیها بودند و خلاصه امروز مردم، آشکارا می‌بینند که بعد از گذشت پنجاه سال از مرگ «ترومن» و «هیتلر» در این فیلم‌ها چگونه دست و پا و زبان خود آنها علیه آنان گواهی می‌دهد و جنایتهای آنان را به مردم نشان می‌دهد.

ارتقای سطح تکنولوژی[۱] در نیم قرن اخیر ثابت کرده است که نه تنها افعال و اقوال قابل ثبت و ضبط هستند، بلکه هیچ کدام از افعال و اقوال و اشکال و کیفیّتهای انسانها نابود نمی‌شوند و حتی در دل هوا پنهان می‌مانند و به طور نهانی در صحیفهٔ فضا ثبت و ضبط می‌شوند. به گونه‌ای که بعد از گذشت هزاران سال از وقوع فعلی یا طنین قولی و صوتی، هرگاه وسایل ظهور آنها به کار گرفته شود، عین آن فعل مشاهده و عین آن قول و صدا شنیده می‌شود. همان گونه که چندی قبل جمعی[۲] از عتیقه شناسان، در کنار رودخانهٔ نیل در اثنای حفّاریها، یک کوزهٔ بسیار قدیمی متعلق به چهار هزار سال قبل را پیدا کردند، که کوزه‌گر به وسیله پاره چوبی به منظور تزیین، شیارهایی به دور آن ایجاد نموده بود و وقتی یک سوزن مغناطیسی متصل[۳] به یک دستگاه الکتریکی را در آن شیارها به حرکت درآوردند «شبیه کارگرافون» ناگاه نغمه و نوای حزن انگیزی را شنید و آن نوای سرودهایی بود که چهار هزار سال قبل آن کوزه‌گر دردمند در اثنای ساختن آن کوزه، آن سرودها[۴] را برای تسکین دردهای خود زیر لب زمزمه کرده است.

بنابراین هوای مجاور که دایم همراه همهٔ انسانها است، حالت فیلمبرداری دارد که همهٔ کارهای انسان را به تصویر می‌کشد و همهٔ سخنانش را ضبط می‌نماید و همچنین حالت کامپیوتری را دارد که تمام حوادث و اعمال انسان را اعم از خوب و بد و یا جزئی و کلّی، ثبت و بایگانی می‌نماید. همچنین خاصیّت عمل سنجی را نیز دارد. به طوری که خوبها و بدها و مثبتها و منفیها را با هم موازنه می‌کند و نتایج دقیق آن موازنه را نشان می‌دهد. یعنی ویژگی همان فیلم و کاستها را دارد که وقتی چیز دیگری در آن ثبت و ضبط گردید آنچه در آغاز ثبت و ضبط شده است پاک می‌گردد:

---

۱. در کتاب راه بی‌انتها نوشته مهدی جعفری از دانشمندی بنام «کردکلوین» بحث شده که گفته است تحقیقات علمی نشان داده است که فضای این جهان هر چیزی را ضبط و ثبت می‌نماید.

۲. راز بی‌انتها؛ مهدی جعفری ص ۳۴۹.
۳. همان.

۴. همان.

﴿إِنَّ الْحَسَنٰاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئٰاتِ﴾[1]
﴿وَ لَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مٰا كٰانُوا يَعْمَلُونَ﴾[2]

و خدایی که چنین دستگاه عظیم تصویر بردار و ضبط اصوات و ثبت احوال و عمل سنج را چنان آفریده که ملازم تمام لحظات زندگی انسانها است، بدون تردید ثبت احوال و ضبط اقوال و محاسبهٔ دقیق نیک و بد افعال همه انسانها برای او بسیار آسان است

﴿ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمٰا عَمِلْتُمْ وَ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيرٌ﴾[3]
﴿فَأَحْبَطَ اللّٰهُ أَعْمٰالَهُمْ وَ كٰانَ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيراً﴾[4]

---

۱. هود / ۱۱۴.
۲. انعام / ۸۸.
۳. تغابن / ۷.
۴. احزاب / ۱۹.

فصل شانزدهم

رکن سوّم: والملائکة

سوّمین رکن از ارکان پنجگانهٔ ایمان قرآنی، ایمان به «ملائکه»[1] و فرشتگان است. همواره از بحث ایمان به ملائکه که از همان آغاز در عقاید دینی به میان آمده و به عنوان رکنی از ارکان ایمان دینی اسلام قرار گرفته، همواره از آن دو امر منظور بوده است: اوّل

از ایمان به ملائکه چه امری منظور است

تکمیل خداشناسی و آگاهی از گروه بیشماری از مأمورین و کارگزاران نامرئی، توانا، دانا، شنوا و گویای دستگاه عظیم آفریدگاری که همراه تسبیح و تقدیس آفریدگار، چرخ حرکت و تحوّلات تمام اجزای جهان هستی را از جاندار و بیجان و از ریزترین اجزای اتم تا عظیم‌ترین اجزای منظومه‌ها و کهکشانها و شهرهای نجومی، به گونهٔ عالمانه، مدبّرانه و محاسبه شده، می‌چرخانند. دوّم آگاهی از شیوهٔ ارتباطهای قولی و کلامی آفریدگار با پیامبرانش به واسطه موجودهای شریفی که به عنوان رابط، پیامهای خدا را برای پیامبرانش آورده‌اند. در اینجا به منظور روشن‌تر شدن مطلب تا حدّی این دو منظور توضیح داده می‌شود.

---

۱. فرید وجدی: همان، مادّه «الک» درباره کثرت شگفت‌انگیز ملائکه نوشته است که: «برحسب یک روایت انسان یک دهم جن و انسان و جن یک دهم جانداران خشکی و همه اینها یک دهم جانداران دریا و همهٔ اینها یک دهم فرشتگان زمین و همه اینها یک دهم فرشتگان آسمان اوّل و همهٔ اینها یک دهم فرشتگان آسمان دوّم تا به آسمان هفتم می‌رسد و همهٔ اینها در مقابل فرشتگان کرسی مقدار کمی هستند و در این روایت آمار فرشتگان شبیه به آمار و ارقام نجومی مرتب بالاتر می‌رود، امّا فرید وجدی سروته این روایت را معلوم نکرده است و معلوم نیست چه کسی این آمار را داده است.

منظور اوّل: باری تعالی هر چند قادر است که همهٔ اشیاء و پدیده‌ها را بدون وساطت وسایل و زمینه‌های زمانی و مکانی و با فرمان «کُنْ» فوراً بیافریند، امّا اقتضای حکمتش در جهت تمدید بقای پدیده‌ها و رنگینی سلسلهٔ علتها و معلولها، این بوده که یکایک اشیاء و پدیده‌ها با وساطت وسایل و زمینه‌های زمانی و مکانی و با فرمان «**کن بِهَذَا الواسطه، فی ذاک الزّمان و المکان**» یعنی بشو با این واسطه و علّت و در آن زمان و مکان» ایجاد شوند. برخی از این واسطه‌ها مادّی، محسوس و فاقد شعور هستند. مانند تأثیر نور، حرارت، آب، خاک و هوا در پیدایش و پرورش انواع جانداران و اقسام گیاهان و درختان و تأثیر حریق و سمّ و بیماریهای مهلک در نابودی جانداران و گیاهان. برخی دیگر غیر مادّی و نامرئی و در مقابل دارای عقل، شعور، بینایی، شنوایی، گویایی و مدیریّتهایی هستند که برای انجام یافتن کارهایی (که یکنواخت نیستند تا به وسیلهٔ طبایع فاقد درک و شعور انجام یابند، بلکه ترکیبات پیچیده‌ای هستند که انجام دادن آنها درک و شعور و مدیریّت می‌خواهد) از جانب خدا مأموریت می‌یابند که چرخ حرکتهای پیچیده و منظم تمام موجودات جهان هستی را به سوی رشد و تکامل یا به سوی نزول و افول بچرخانند.

نمونه‌های محسوس از کار فرشتگان

اینک چندین نمونهٔ محسوس از کار فرشتگان که ظهور آثار درک و شعور در انجام دادن آنها، نشان می‌دهد که از حوزهٔ مأموریّت طبایع فاقد درک و شعور خارج هستند و قطعاً به واسطهٔ مأمورینی انجام یافته‌اند که دارای درک و شعور و مدیریّت کامل می‌باشند:

۱ - در گردش خون بعد از تولّد جنین[۱] این تحوّل حیرت‌انگیز پیدا خواهد شد که چون جنین قبل از تولّدش نفس نمی‌کشد، لازم نیست خون به ریه‌اش برسد. بنابراین خون از بطن راست قلب، با نفوذ از یک سوراخ کوچک جدار مابین به بطن چپ فرو می‌ریزد، امّا چند لحظه قبل از تولد نوزاد ناگاه آن سوراخ بسته می‌شود و به جای آن چند سوراخ دیگر (که یکی به سوی ریه است) باز می‌شوند و ناگاه گردش خون متحوّل و از بطن چپ[۲] به بطن راست فرو می‌ریزد و کار گردش خون از هر حیث تکمیل می‌گردد و

---

۱. عبدالرزاق نوفل: عالم الجن و الملائکه - ص ۱۱۴.

۲. همان.

بدیهی است چنین تحوّل حیرت‌انگیز و حیاتی، کار مأموری است که بسیار باشعور، مدیر و مدبّر است که در اصطلاح دین فرشته یا ملک نامیده می‌شود.

۲ – در میان مسائل مربوط به جنین شناسی این مطلب معروف است که جنین در آغاز تکوین تا لحظه تولّد، همواره سر جنین به طرف بالا[۱] و پاهایش به طرف پایین است و در ساعتهای تولد پس از ترکیدن غدّه‌ای که ترشّح کننده مادّهٔ لزجی است و راه را برای خروج جنین آماده می‌کند، ناگاه جنین چرخ می‌خورد و خود را سرنگون می‌کند[۲] و از حالتی – که خروجش با آن حالت به هیچ وجه امکان نداشت – به حالتی در می‌آید که سرش پایین[۳] و پاهایش جفت و بازوهایش چسبیده به پهلو (و با حالت شیرجه زدن) آمادهٔ خروج است و نخستین لحظه‌ای که خارج می‌گردد سر سجده[۴] و تعظیمش را برای آفریدگاری بر زمین می‌گذارد که آن همه عنایت را نسبت به ایجاد و خروج او مبذول فرموده است و بدیهی است چنین تحوّل مرموز و حیرت‌انگیز و بموقع و ضروری، کار مأموری است بس آگاه و مدیر و مدبّر؛ یعنی همان فرشتگان یا ملائکه.

۳ – یکی از اصول مسلم علمی این است که چشمها اشکال اجسام را به طور سرنگون درک می‌کنند و حرکتهای مغز و مخ، آن اشکال[۵] را به حالت واقعی برمی‌گرداند، و این حرکتهای آگاهانه و مدبّرانه به طور دائم و در طول ساعتهای بیداری تحقق می‌یابند. در حالی که نه انسان خودش از آن تحوّلات آگاه است و نه مخ دارای شعور[۶] و ادراک و تدابیری است که دائماً و بدون خستگی و حتی یک فقره اشتباه این عمل «سرنگون کردن» را انجام دهد و بدیهی است چنان تحوّلات مستمرّ و آگاهانه و مدبرانه، کار مأمور آگاه، مدیر و مدبّری است به نام فرشتگان یا ملائکه.

۴ – از مشاهده امواج متلاطم دریاها و اقیانوسها گمان می‌رود که این حرکت از سوی شمال یا مشرق آغاز گردیده است. در صورتی که در همان لحظه امواج متلاطمی مشاهده می‌شود که از طرف مغرب به سوی مشرق و از طرف جنوب به سوی شمال[۷] در حال حرکت است و آن امواج به آغوش یکدیگر می‌شتابند، و در نتیجه دائماً آن آب را به

---

۱. همان، ص ۱۱۵.
۲. همان.
۳. همان، صص ۱۱۵، ۱۱۷ و ۱۲۸.
۴. همان.
۵. همان.
۶. همان.
۷. همان.

هم می‌زنند. چرا؟ چون مقداری از نمکها که برای دفع گندیدگی در آن آبها به وجود آمده‌اند، اگر آب راکد و بی‌حرکت بماند نمکها ته‌نشین می‌شوند، که از طرفی جانداران طبقهٔ پایین، بر اثر شوری[1] بسیار از بین می‌روند، و از طرف دیگر طبقه بالا بر اثر بی‌نمکی گندیده می‌شود و موجب مرگ و نابودی انسانها و جانداران می‌گردد، امّا تلاطم دائمی آن امواج آبها را به گونه‌ای[2] به هم می‌زند که شوری آنها تنها در حدّی خواهد بود که گندیدگی آبها را دفع کند و چون آب آن دریاها و اقیانوسها تنها بعد از تصفیه و جدا کردن آن نمکها برای گیاهان و جانداران و انسانها قابل استفاده است، به همین جهت برای تصفیهٔ آنها، از راه تابیدن اشعهٔ خورشید بر سطح دریاها و اقیانوسها، بخار زیادی (یعنی هوای حامل آب سبک و بی‌نمک) بر می‌خیزد و به سوی آسمان حرکت می‌کند و به صورت ابرهایی درمی‌آید، و از آن ابرها باران و برف (آبهای تصفیه شده و شیرین) برای آشامیدن انسانها و سیراب کردن جانداران و آبیاری مزارع بر زمین فرود می‌آیند.

بدیهی است ایجاد امواج متلاطم در یک آن از هر سو، به خاطر به هم زدن آب و نمکها و جدا کردن نمک از آن آبها از راه تابیدن خورشید و تولید بخار و بالا کشیدن آبهای سبک و بی‌نمک به وسیلهٔ هوا و بعد جدا کردن آن آبها از هوا و فرو ریختن آنها به صورتهای برف و باران بر جای جای زمین و تأمین آب شیرین و تصفیه شده برای تمام گیاهان و جانداران و انسانهای پراکنده بر روی زمین، قطعاً کار مأمورانی است بس آگاه و مدیر و مدبّر به نام فرشتگان یا ملائکه.

وظایف فرشتگان دربارهٔ انسانها

وظایفی که نصّ آیه‌های قرآن به ملائکه نسبت داده است دو نوع هستند: یک نوع مربوط به انسان و نوع دیگری مربوط به بقیّه جهان هستی می‌باشند.

نوع اوّل نیز دارای چندین قسم است:

۱ - محافظت از انسان در برابر حوادث و سوانحی که حکم تحقق آنها از جانب پروردگار صادر نگشته است: ﴿لَهُ مُعَقِّباتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ يَحفظُونهُ مِنْ اَمْرِ اللهِ﴾[3]

---

۱. همان.
۲. همان، صص ۱۲۸-۱۳۰.
۳. رعد / ۱۱.

(انسان از فرشتگان) محافظانی دارد (که به طور تعاقب و نوبت از او نگهداری می‌کنند و) پیاپی از روبه رو و از پشت سر، به فرمان خدا از او مراقبت می‌نمایند».

۲ - نگارش بسیار دقیق گفتار انسانها:

﴿إِذْ يَتَلَقَّى ٱلْمُتَلَقِّيانِ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَ عَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ، مٰا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾[1]

آنگاه که دو فرشته‌ای که در سمت راست و در سمت چپ انسان نشسته‌اند و اعمال او را دریافت می‌دارند، (انسان) هیچ سخنی را بر زبان نمی‌راند مگر اینکه فرشته‌ای مراقب و آماده (برای دریافت و نگارش) آن سخن است.

﴿وَ إِنَّ عَلَيْكُمْ لَحٰافِظِينَ كِراماً كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾[2]

و بی‌گمان نگهبانانی بر شما گمارده شده‌اند (که در پیشگاه آفریدگار) گرامی هستند، کاتبان (اعمال شما) می‌باشند، می‌دانند هر کاری را که می‌کنند».

۳ - امدادهای غیبی:

﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُم فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ مِنَ ٱلْمَلائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾[3]

(ای مؤمنان! بعد از تحقق پیروزی و بحث دربارهٔ غنایم، بیاد بیاورید) زمانی را (که در صحنهٔ کارزار و حالت بیم و امید) از پروردگار خود، درخواست کمک و یاری می‌نمودید و او درخواست شما را پذیرفت (و گفت) من شما را با یک هزار فرشته کمک و یاری می‌دهم که (این گروه هزار نفری) گروههای متعدد دیگری را پشت سر دارند».

﴿وَ لَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللهُ بِبَدْرٍ وَ أَنْتُمْ أَذِلَّة فَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون * إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلاثَةِ آلافٍ مِنَ ٱلْمَلائِكَةِ مُنْزَلِينَ * بَلىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا وَ يَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هٰذٰا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكَمْ بِخَمْسَةِ آلافٍ مِنَ ٱلْمَلائِكَةِ مُسَوِّمِينَ * وَ مٰا جَعَلَهُ اللهُ إِلاَّ بُشْرىٰ لَكُمْ وَ لِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَ مٰا ٱلنَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِنْدِ ٱللهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾[4]

خداوند شما را در بدر پیروزگردانید و حال آنکه (از لحاظ امکانات) ناچیز بودید، پس از خدا بترسید تا شکر او را بجای آورید، بدانگاه که توبه مؤمنان می‌گفتی: آیا برای شما کافی نیست که پروردگارتان با سه هزار از فرشتگان فرستاده (از طرف خود برای

---

۱. ق / ۱۸. ۲. انفطار / ۱۲.

۳. انفال / ۹. ۴. آل‌عمران / ۱۲۳-۱۲۶.

آرامش خاطر شما) یاریتان کرد؟ آری (برای شما کافی است و علاوه بر آن) اگر (در کار کارزار) تاب تحمّل شداید را داشته و پرهیزگار باشید (و به خاطر خدا و خواسته‌های خدا، - نه به خاطر اهداف مادّی -کارزار کنید) و آنان هم اینک بر شما تاخته‌اند (و شما مظلوم واقع شده‌اید و حالت دفاع را دارید). پروردگارتان (بر تعداد فرشتگان بیفزاید و) با پنج هزار فرشتهٔ یورشگر و نشانگذار، شما را یاری کند و خداوند آن (یاری فرشتگان را) جز مژده‌ای برای پیروزی شما نخواست، و برای آن یاری را کرد که دلهای شما بدان آرام گیرد، و پیروزی جز از جانب خداوند توانای دانا نیست».

۴ - درخواست مغفرت و آمرزش برای مؤمنان ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَ مَلٰائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمٰاتِ إِلَى النُّورِ﴾[1]

او کسی است که نسبت به شما عنایت و مرحمت را مبذول می‌دارد و فرشتگانش برای شما تقاضای آمرزش و رحمت می‌نمایند تا خدا(ی متعال بر اثر بذل عنایت خود و درخواست فرشتگان) شما را از تاریکیها(ی کفر و فسق و جرایم) بیرون آورد و به نور (و روشنایی ایمان و اعمال صالحه و اخلاق حسنه) برساند.

۵ - درود فرستادن بر پیامبر خاتم(ص)

﴿إِنَّ اللّٰهَ وَ مَلٰائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾[2]

بی‌گمان خدا و فرشتگانش بر پیامبر درود می‌فرستند».

۶ - گرفتن جان انسانها (اعمّ از کافر و مؤمن و پرهیزگار و بزهکار).

﴿قُلْ يَتَوَفّٰاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾[3]

بگو فرشته مرگ که بر شما گماشته شده است تمام و کمال جان شما را می‌گیرد، سپس به سوی پروردگارت برگردانده می‌شوید».

۷ - دادن مژده ورود به بهشت و پایان یافتن غم و غصه به مؤمنان مقاوم و پایدار در هنگام مرگ

﴿إِنَّ الَّذِينَ قٰالُوا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقٰامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلاٰئِكَةُ أَلاّٰ تَخٰافُوا وَ لاٰ تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ نَحْنُ أَوْلِيٰاؤُكُمْ فِي الْحَيٰاةِ الدُّنْيٰا وَ فِي الْآخِرَةِ، وَلَكُمْ فِيهٰا مٰا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَ لَكُمْ فِيهٰا مٰا تَدَّعُونَ نُزُلاً مِنْ غَفُورٍ رَحِيمٍ﴾[4]

---

۱. احزاب / ۴۳.
۲. احزاب / ۵۶.
۳. سجده / ۱۱.
۴. فصلت / ۳۰-۳۳.

کسانی که می‌گویند پروردگار ما تنها خداست، سپس (از حیث اعتقاد و اخلاق و اعمال) بر راه مستقیم خدا پرستی باقی می‌مانند (به هنگام مرگ) فرشتگان پیش ایشان می‌آیند (و بدانان مژده می‌دهند) که نترسید و غمگین نباشید و شما را بشارت باد به بهشتی (که توسط پیامبران) به شما (مؤمنان مقاوم) وعده داده شده است (و فرشتگان بدیشان خبر می‌دهند که) ما یاران و یاوران شما در زندگی دنیا و آخرت هستیم و در آخرت برای شما هر چه آرزو کنید هست و هر چه بخواهید برایتان فراهم است، اینها به عنوان پذیرایی از سوی خدای آمرزگار و مهربان است».

﴿اَلَّذِينَ تَتَوَفَّيٰهُمُ ٱلْمَلاٰئِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلاٰمٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُون﴾[1].

(پرهیزگاران و متقیان) کسانی هستند که (به هنگام مرگ) فرشتگان جانشان را می‌گیرند در حالی که (آن پرهیزگاران از کفر و معاصی) پاک و شادمان و سرفراز هستند (فرشتگان بدیشان) می‌گویند درود باد بر شما (در امان خدا هستید و دیگر غم و همّی برای شما نیست) وارد بهشت شوید به خاطر آنچه انجام داده‌اید.

۸ - عذاب دادن ستمگران در حال گرفتنِ جان آنان.

﴿وَ لَوْ تَرى إِذِ ٱلظَّالِمُونَ فِي غَمَراتِ ٱلْمَوْتِ وَ ٱلْمَلاٰئِكَةُ بٰاسِطُوا أَيْدِيَهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ ٱلْيَوم تُجْزَونَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَىٰ اللهِ غَيرَ ٱلْحَقِّ وَ كُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾[2]

و اگر ستمگران را ببینی در آن هنگام که در شداید مرگ فرو رفته‌اند و فرشتگان دستهای خود را (به سوی آنها) دراز کرده‌اند (و سر و کلّه آنها را می‌زنند و با حالت عتاب، خطاب به آنها می‌گویند: اگر می‌توانید خودتان را (از این عذاب) برهانید، در این زمان - به سبب دروغهایی که بر خدا می‌بستید و از (قبول و پذیرش) آیات او سرپیچی می‌کردید - عذاب ذلت‌بار و خوارکننده‌ای را می‌بینید».

﴿وَ لَوْ تَرى إِذْ يَتوفَى ٱلَّذِينَ كَفرُوا ٱلْمَلاٰئِكةُ، يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَ أَدْبٰارَهُمْ وَ ذُوقُوا عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ، ذٰلِکَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَ أَنّ اللهَ لَيسَ بِظَلاّمٍ لِلْعَبِيدِ﴾[3]

(ای پیامبر) اگر ببینی (هول و هراس و عذاب و عقاب کافران را) بدانگاه که

---

۱. نحل / ۳۲.
۲. انعام / ۹۳.
۳. انفال / ۵۰-۵۱.

فرشتگان جان کافران را می‌گیرند و سر و صورت و پشت و روی آنان را (از هر سو) می‌زنند و (بدیشان می‌گویند) عذاب سوزان (اعمال بد خود را) بچشید (از مشاهده آن رعب و هراسها متأثر می‌شوی). این به واسطهٔ آن (ستم و جنایت است که انجام دادید و خدا نسبت به بندگانش ستمکار نیست.

۹ – سوق دادن کافران به سوی دوزخ و انداختن آنها به دوزخ همراه با توبیخ و عتاب.

﴿وَ سِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا إِلىٰ جَهَنَّمَ زُمَراً حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُها وَ قَالَ لَهُمْ خَزَنَتُها أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكم يَتْلُون عَلَيْكُمْ اٰياتِ رَبِّكُمْ وَ يُنْذِرُونَكُمْ لِقٰاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا، قَالُوا بَلىٰ وَلٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلى الْكٰافِرِينَ، قِيلَ ٱدْخُلُوا أَبْواٰبَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيها فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾[1].

و کافران به سوی دوزخ گروه گروه رانده می‌شوند و هنگامی که بدانجا رسیدند درهای دوزخ بر رویشان گشوده می‌گردد و نگهبانان دوزخ بدیشان می‌گویند: مگر پیامبرانی از جنس خودتان به میانتان نیامدند تا آیه‌های پروردگارتان را برایتان بخوانند، و شما را از رویارویی چنین روزی بترسانند؟ می‌گویند آری (پیامبران خدا آمدند و پیامهای خدا را نیز به ما ابلاغ کردند) ولیکن (به سبب نافرمانیهای عمدی و مستمرّ ما) عذاب بر (ما) کافران حقانیت پیدا کرد، به آنها فرمان داده می‌شود که از دروازه‌ها وارد دوزخ شوید و برای همیشه در آنجا بمانید و جایگاه افراد متکبّر و خودخواه چقدر بد است.

۱۰ – مأموریت عذاب دادن دوزخیان.

﴿عَلَيْهٰا مَلاٰئِكَةٌ غِلاٰظٌ شِدٰادٌ لاٰ يَعْصُونَ اللهَ مٰا أَمَرَهُمْ و يَفْعَلُونَ مٰا يُؤْمَرُونَ﴾[2]

فرشتگانی بر آن (آتش دوزخ) گمارده شده‌اند که خشن و سختگیر و زورمند و توانا هستند، از خدا در آنچه بدیشان دستور داده است نافرمانی نمی‌کنند، و همان چیزی را انجام می‌دهند که بدان مأمور شده‌اند.

۱۱ – هدایت کردن پرهیزگاران و متقیان به صورت گروه گروه به سوی بهشت و وارد کردن آنان با درود و سلام به بهشت و دادن مژده جاودانه بودن آن زندگی.

---

۱. زمر / ۷۱-۷۲.
۲. تحریم / ٦.

﴿وسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُم إِلىَ ٱلْجَنَّةِ زُمَراً حَتى إِذَا جَاءُوهَا وَ فُتِحَتْ أَبْوٰابُهٰا وَ قَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهٰا سَلاٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهٰا خٰالِدِينَ﴾[1]

و کسانی که از (خشم و عذاب) پروردگارشان پرهیز می‌کنند، گروه گروه به سوی بهشت رهنمود می‌شوند تا بدانگاه که به بهشت می‌رسند، بهشتی که درهای آن بر روی آنان باز است، در این هنگام نگهبانان بهشت به ایشان می‌گویند: درود بر شما، خوب بوده‌اید و به پاکی و نیکی زندگی کرده‌اید، پس خوش باشید و داخل بهشت شوید و جاودانه در آن بمانید».

﴿وَ ٱلْمَلاٰئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِنْ كُلِّ بَابٍ، سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُـقْبىَ ٱلْدَّارِ﴾[2]

و فرشتگان از هر دری (و از هر سویی) بر آنان وارد می‌آیند (و می‌گویند) درودتان باد (همیشه از هرگزندی در امان هستید) به سبب مقاومت و شکیبایی (بر شرایط پرهیزگار زیستن) و فرجام زندگی دنیوی شما چقدر خوب است.

وظایف فرشتگان نسبت به بقیه جهان هستی

۱ - حمل عرش (مقرّ حاکمیّت مطلق آفریدگاری)

﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْـعَرْشَ وَ مَنْ حَـوْلَهُ، يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾[3]

آنان که حمل کنندگان عرش خدایند و آنان که گرداگرد آنند، به سپاس و ستایش پروردگارشان سرگرم هستند و به او (کاملاً) ایمان دارند».

﴿وَالْمَلَكُ عَلىٰ أَرْجٰائِهٰا وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ثَمٰانِيَةٌ﴾[4]

و بعد از شکافتن و پاره پاره شدن آسمان دنیا) و فرشتگان در اطراف و کناره‌های آسمان (جدید آن زمان) قرار می‌گیرند و در آن روز هشت فرشته عرش پروردگارت را بر فراز سر خود می‌گذارند».

۲ - حلقه زدن به دور عرش خدا در حال تسبیح و ستایش خدا.

﴿وَ تَرىَ ٱلْمَلاٰئِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾[5]

و (ای مخاطب) در آن روز فرشتگان را خواهی دید که گرداگرد عرش خدا را حلقه

---

۱. زمر / ۷۳.
۲. رعد / ۲۳-۲۴.
۳. غافر / ۷.
۴. الحاقه / ۱۷.
۵. زمر / ۷۵.

زده‌اند و به سپاس و ستایش پروردگار خود مشغولند.

۳ - اوج‌گیری حیرت انگیز فرشتگان.

﴿تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[1]

فرشتگان و جبرئیل به سوی (نقطه‌هایی که) او (فرمان داده است پر می‌کشند و) بالا می‌روند در مدتی که پنجاه هزار سال (معمول در بین انسانها) طول می‌کشد.

منظور دوّم از ایمان به فرشتگان

گفته شد، از ایمان به فرشتگان دو امر منظور بوده‌اند: یکی تکمیل خداشناسی و آگاهی از گروه بیشماری‌از مأمورین وکارگزاران‌نامرئی، دانا، شنوا و گویای دستگاه عظیم آفرینش که به تفصیل از آنها بحث کردیم و دیگری تکمیل ایمان به نبوّت و آشنا کردن انسانها از مهمترین و متداول‌ترین شیوهٔ ارتباط کلامی و ارتباط قولی آفریدگار منزه و دارای کمال مطلق، با پیامبرانش، از راه ایمان به آن موجودهای نامرئی و با شعور که رابط بین خدا و پیامبران بوده و پیامهای خدا را برای پیامبرانش آورده‌اند. وجه تسمیه و نامگذاری آن مأموران نامرئی به «ملائکه» با منظور دوّم بیشتر متناسب است زیرا «ملائکه» جمع «ملئک» که از راه تخفیف همزه به «ملک» تبدیل می‌گردد ﴿إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[2] و «مَلئک» از ریشه «الک و الوکه» است و «الوک» هم به معنی نامه و هم به معنی فرستاده و پیام‌رسان می‌باشد، و ایمان به «ملائکه» به عنوان اینکه رابط بین خدا و پیامبرانش بوده و پیامهای خدا را برای پیامبرانش آورده‌اند، پایه و اساس ایمان به پیامبران و ایمان به کتابهای خداست و به همین جهت در آیه (۱۷۷ سورهٔ بقره) ﴿وَالْمَلائِكَةِ وَ الْكِتَابِ وَ النَّبِيِّينَ﴾ و همچنین در آیه (۲۸۵ بقره) ﴿وَ مَلائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ﴾ ملائکه را بر کتابها و پیامبران خدا مقدم نموده است و در آیه (۷۵ حج) فرشتگان فرستاده و پیام‌آور را طبقهٔ برگزیده نشان داده است ﴿أَللهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلائِكَةِ رُسُلاً وَ مِنَ النَّاسِ﴾.

اینک چندین نمونه از پیامهای خدا که توسط ملائکة به پیامبرانش رسیده‌اند:

۱ - آوردن آیه‌های قرآن از جانب خدا برای پیامبر صلی الله علیه و آله.

﴿وَ إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾[3]

و این (قرآن) فرو فرستاده پروردگار جهانها و جهانیان است که جبرئیل (ملقب به

---

۱. معارج / ۴.

۲. یوسف / ۳۱.

۳. شعراء / ۱۹۳-۱۹۴.

روح الامین) آنرا بر قلب تو فرود آورده است تا از زمرهٔ هشدار دهندگان باشی.

۲ - دادنِ مژده تولد یحی به ذکریا:

﴿فَنادَتْهُ الْمَلائِكَةُ وَ هُوَ قائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرابِ أَنَّ اللهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقاً بِكَلِمَةٍ مِنَ اللهِ وَ سَيِّداً وَ حَصُوراً وَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾[1]

پس در حالی که در عبادتگاه به نیایش ایستاده بود، فرشتگان او را ندا دادند که خداوند تو را به (تولد) یحیی مژده می‌دهد و او تصدیق کنندهٔ کلمهٔ خدا (یعنی عیسی که با کلمه «کن» ایجاد گردیده است) و پیشوا و بر کنار از هوسهای سرکش است و پیامبری از (تبار) صالحان خواهد بود.

۳ - دادن مژده تولّد عیسی علیه السلام به حضرت مریم:

﴿إِذْ قالَتِ الْمَلائِكَةُ يا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي ٱلدُّنْيَا وَ ٱلآخِرَة وَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾[2]

آنگاه که فرشتگان گفتند: ای مریم! خداوند تو را به کلمهٔ خود که نامش مسیح عیسی پسر مریم است، مژده می‌دهد، و او در این جهان و آن جهان بلند مرتبه و بزرگوار و از زمرهٔ مقربان است.

۴ - دادنِ مژدهٔ تولد اسحاق به ابراهیم علیه السلام:

﴿وَ لَقَدْ جاءَتْ رُسُلُنا إِبْراهِيمَ بِالْبُشْرىٰ قالُوا سَلامًا قالَ سَلامٌ﴾[3]

فرستادن (فرشتگان) ما همراه با مژدگانی به پیش ابراهیم آمدند و بدو سلام کردند، ابراهیم جواب سلام ایشان را داد.»

۵ - ابلاغ تهدید خدا دربارهٔ زیر و روکردن دار و دیار قوم لوط و سنگباران کردن آن قوم به حضرت لوط علیه السلام.

﴿فَلَمَّا جاءَ آلَ لُوطٍ ٱلْمُرْسَلُونَ، قالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ، قالُوا بَلْ جِئْناكَ بِما كانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ ... فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّيْحَة مُشْرِقِينَ فَجَعَلْنا عالِيَها سافِلَها وَ أَمْطَرْنا عَلَيْهِمْ حِجارَةً مِنْ سِجِّيلٍ﴾[4]

هنگامی که فرستادگان (از فرشتگان) به خانوادهٔ لوط آمدند، (لوط) بدیشان گفت: شما مردمان ناشناخته هستید (و موجب بیم و نگرانی) گفتند (نه برای تو و پیروانت جای

---

۱. آل‌عمران / ۳۹.
۲. آل‌عمران / ۴۵.
۳. هود / ٦٩.
۴. حجر / ٦١-٧۴

نگرانی نیستیم و کاری چندان مرموز و دور از انتظار شما را نداریم) بلکه (فرستادگان خداییم و) با خود چیزی به همراه آورده‌ایم که تو بدان قوم خود را بیم می‌دادی و ایشان دربارهٔ آن شک می‌کردند (یعنی نزول عذاب خدا)... پس به هنگام طلوع آفتاب یک صدای (وحشتناک صاعقه و زمین لرزه) آنان را در بر گرفت، آنگاه (دار و دیار آنها را زیر و رو کردیم و) بالای آن را پایین (و پایین آن را بالا) گردانیدیم و با سنگهایی از گل متحجّر شده، ایشان را سنگباران نمودیم.

ماهیّت ملائکه و فرشتگان و ویژگیهای آنها

أ. ملائکه اجسام هستند (به دلیل انتقال آنان از محلّی به محلّ دیگر) اجسامی هستند که در شرایط عادی قابل رؤیت نیستند و مطابق حدیث اُم‌المومنین عایشه (رضی الله عنها) که امام مسلم آن را روایت کرده است،[1] پیامبر ﷺ فرموده است: «**خُلِقَت ٱلْمَلاَئِكَةُ مِن نُور وَ خُلِقَ ٱلجَانُّ مِنْ نَار وَ خُلِق آدم مِمَّا وصفَ لَكُم**».

فرشتگان از نور و جنّی‌ها از آتش آفریده شده‌اند و آدم نیز از آنچه برایتان تعریف گردیده آفریده شده است».

آفریده شدن ملائکه از نور موجب گردیده که اجسامی نورانی و نامرئی باشند و در شرایط عادی و برای مردمان عادی قابل رؤیت نباشد، امّا در شرایط غیرعادی (شبیه تبدیل انرژی به مادّه)[2] آن اجسام نورانی به اجسام مادّی مبدّل می‌شوند و قابل رؤیت می‌گردند. مثلاً

۱ - **﴿وَ لَقَدْ جٰاءَتْ رُسُلُنٰا إِبْرٰاهِيمَ بِالْبُشْرىٰ قَالُوا سَلاٰماً قَالَ سَلاٰمٌ فَمٰا لَبِثَ أَنْ جٰاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ، فَلَمّٰا رَءٰى أَيْدِيَهُمْ لاٰ تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَ أَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لاٰ تَخَفْ إِنّٰا أُرْسِلْنٰا إِلىٰ قَوْمِ لوُطٍ﴾**[3]

---

۱. تفسیر کبیر امام رازی ج ۲ ص ۲۱۳؛ عالم الجن و الملائکه ص ۱۰۲.

۲. ر.ک: تفسیر التحریر و التنویر - ابن عاشور - ج ۱ ص ۳۷۶، که تبدیل خود نور را با کیفیاتی جایز شمرده است. مراجعه شود و دایرة المعارف فرید وجدی ج ۱ ص ۴۶۵ به نقل از علّامه نیشابوری گفته است: «اینکه ملائکه اجسام لطیف هوایی متشکل به اشکال گوناگون باشند و قرارگاه آنان آسمانها است، اعتقاد اکثر مسلمانان است و با کمال تعجّب در صفحه ۴۶۹ نوشته است: «**والاجماع علی انّهم ارواح مجردّه عن المادّة**»!

۳. سوره هود / ۶۹-۷۰.

و فرستادگان (فرشتگان) ما همراه با مژدگانی به پیش ابراهیم آمدند و به او سلام کردند، ابراهیم جواب سلام ایشان را داد، آنگاه گوسالهٔ بریانی را برای ایشان آورد، هنگامی که دید آنان دست به سوی آن دراز نمی‌کنند (و به میل کردن آن غذای لذیذ تمایل نشان نمی‌دهند نگران گردید (که ممکن است قصد بدی نسبت به او داشته باشند) لذا از ایشان رمید و بدشان تصوّرکرد و هراسی از آنان به دلش راه یافت، گفتند: مترس ما فرستادگان (فرشتگان خداییم) به سوی قوم لوط روانه شده‌ایم.

۲ - ﴿وَ لَمّٰا جٰائَتْ رُسُلُنٰا لُوْطاً سِيْئَى بِهِمْ وَ ضٰاقَ بِهِمْ ذَرْعاً وَ قٰالَ هٰذٰا يَوْمٌ عَصِيبٌ. وَ جٰاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَ مِنْ قَبْلُ كٰانُوا يَعْمَلُوْنَ السَّيِّئٰاتِ. قٰالَ يٰا قَوْمِ هَوْٰلاٰءِ بَنٰاتِى هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللهَ وَ لاٰ تُخْزُوْنِى فِى ضَيْفِى. أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ قٰالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ مٰالَنٰا فِى بَنٰاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَ أَنَّكَ لَتَعْلَمُ مٰا نُرِيدُ، قٰالَ لَوْ اَنَّ بِكُمْ قُوَّةً اَوْاٰوِى إِلىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ، قٰالُوا يٰا لُوطُ إِنّٰا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلوُا إِلَيْكَ﴾[1]

هنگامی که فرستادگان ما (به صورت جوانان پسر) به پیش لوط درآمدند، لوط از آمدن آنان ناراحت گردید و دانست که قدرت دفاع از ایشان را (در صورتی که قوم تباهکارش دربارهٔ آنان سوء قصدی داشته باشند) ندارد وگفت امروز روز بسیار سخت و دردناکی است، و قوم لوط (از ورود آن پسران جوان آگاه شدند و) شتابان به سوی لوط آمدند، قومی که (دارای بدترین سوء پیشینه بوده و) پیش از آن (نیز) اعمال زشت و پستی (چون همجنس بازی و لواط را) انجام می‌دادند، لوط بدیشان گفت: ای قوم من! (از تجاوز به این جوانان پسر دوری کنید و) اینها دختران منند و برای شما (از آمیزش با ذکور) پاکیزه‌ترند (من حاضرم آنان را به عقد شما درآورم) پس از خدا بترسید و در مورد مهمانانم مرا خوار نکنید. آیا در میان شما مرد راهیاب و راهنمایی یافته نمی‌شود؟ گفتند: تو که می‌دانی ما را به دختران تو نیازی نیست و می‌دانی که ما چه می‌خواهیم. لوط گفت: کاش بر شما توانائی می‌داشتم (تا شخصاً شما را سر جای خودتان می‌نشاندم) یا اینکه تکیه محکمی (پیروان زیاد و خویشان مدافعی) می‌داشتم و بدان پناه می‌بردم (و با همکاری آنان شما را مجازات می‌کردم). فرشتگان (بعد از احساس این اندازه نگرانی و پریشانی لوط و سماجت قومش در فساد و پستی و ستمگری) گفتند: ای لوط! (ما افراد

---

۱. هود / ۷۷-۸۱.

عادی نیستیم، بلکه) ما فرستادگان پروردگارت هستیم (پس مطمئن باش) این جنایتکاران دستشان به تو نمی‌رسد (و سوء قصدی که دارند به هیچ وجه نمی‌توانند آن را عملی کنند).

ب. ملائکه (فرشتگان) چون مانند انسانها مرگ و فنا ندارند، پس لازم نبوده توالد و تناسل داشته باشند و چون توالد و تناسل ندارند، پس نر و ماده هم ندارند، ولی در حال تجسّم به صورت مردان در آمده‌اند (مثلاً هنگامی که در منزل لوط تجسّم یافته بودند، به صورت پسران جوان درآمده بودند و قوم لوط بر اثر سوء قصد نسبت به آنها دچار همان قهر و غضب خدا گردیدند.

همچنین در حدیثی که حضرت عمر فاروق ﷺ روایت می‌کند جبرئیل به صورت مردی سیاه مو و سفید جامه در محضر پیامبر ﷺ ظاهر گردیده است. «**إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثياب شديد سواد الشعر...**»[1] و بعد از خاتمه سؤالهای او و جوابهای پیامبر ﷺ وقتی آن مرد از مجلس بیرون می‌رود، پیامبر بعد از مدتی خطاب به فاروق می‌فرماید: «**هَذَا جِبْرِيلُ أَتَيكُمْ يُعلِّمكُمْ دِينَكُمْ**» این جبرئیل بود آمده بود که دین شما را به شما بیاموزد».

ح. و فرشتگان چون اجسام نورانی هستند و مانند انسان و بقیّه جانداران اجسام مادّی نیستند که بر اثر اصطکاک و فعل و انفعالات دیگر کاستی و کمی در آنها ایجاد گردد، پس نیاز به تغذیه ندارند و مانند جانداران راه رشد و تکامل را نمی‌پیمایند، بلکه در آغاز امر به صورت کامل آفریده می‌شوند و به همین خاطر بود که (در منزل ابراهیم علیه السلام گوشت گوسالهٔ بریان شده را میل نکردند).

د. فرشتگان اجسام نورانی شنوا و گویا و باشعور هستند؛ چرا که قرآن می‌فرماید: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا ...**﴾.[2]

و (زمانی را) بیاد بیاور که پروردگارت به فرشتگان گفت، من در زمین جانشینی قرار می‌دهم (می‌آفرینم) گفتند آیا در زمین کسی را قرار می‌دهی که فساد و تباهی را راه بیندازد...

---

۱. به روایت بخاری و مسلم.　　۲. بقره / ۳۰.

بنابراین، اعتقاد به اینکه فرشتگان جز نیروهای جاذبه و دافعه و شبیه نیروهای الکتریسیته و غیره چیز دیگری نیستند، اعتقاد باطلی است و مخالف نصوص آیه‌های قرآن کریم و یک نوع کوته فکری بشمار می‌آید؛ زیرا همانگونه که در آغاز این مبحث توضیح دادیم، فرشتگان مأمورین و کارگزاران توانا، گویا، شنوا و باشعور دستگاه عظیم آفرینش هستند و نمونه‌هایی از کار آنها را نشان دادیم. البته نیروهای جاذبه و دافعه و شبیه نیروهای الکتریسیته و... نیز مأمورین و کارگزاران دستگاه عظیم آفرینش می‌باشند، امّا مانند فرشتگان گویا، شنوا و باشعور نمی‌باشند و اگر زبان حالی هم داشته باشند، به هیچ وجه مانند فرشتگان زبان قال ندارند.

آفرینش نوع انسان بعد از آفرینش فرشتگان

هنگامی که خدای متعال اکیداً اعلان کرد که انسان را می‌آفرینم، این سؤال برای فرشتگان پیش آمد که آفرینش انسان برای چیست؟ و آیا در جهت رشد و تکامل کرهٔ زمین غیر از کارگزاران آسمانها و کرات دیگر، کارگزاران دیگری هم لازم است، و خدای متعال (طبق آیات ۳۰ تا ۳۳ سوره بقره) در جواب آنها فرمود: «آری رشد و تکامل کرهٔ زمین کارگزارانی می‌خواهد که نه تنها دارای شعور، بلکه دارای علم هم باشند. به همین جهت انسان را در زمین می‌آفرینم. حالا ما همین جواب را با توضیح بیشتری بیان می‌نماییم و می‌گوییم: در دستگاه عظیم آفرینش و برحسب فرمان «کُنْ» سه نوع مأمور به انجام دادن وظایف خود مشغول هستند:

أ. مأمورین فاقد شعور و آگاهی مانند آتش، سرما، گرما و کلیّه نیروها و انرژیهای فعال و موجود در زمین که بدون اینکه از کار خود آگاه باشند (برحسب طبع و مأموریت طبعی) وظایف محوّله مانند سوزاندن انقباض، انبساط و... را بخوبی انجام می‌دهند.

ب. مأمورین دارای شعور امّا فاقد علم به خواص اشیاء و ارتباط آنها با یکدیگر مانند فرشتگان که وظایف خود را در همان حدّ بخوبی انجام می‌دهند، امّا هرگز ترکیبی (صنایع) به وجود نمی‌آورند که سابقاً وجود نداشته باشد.

ج. مأمورین دارای شعورو دارای علم که با همین علم خواص اشیاء را (که در آیه ۳۱ بقره به اسماء تعبیر شده‌اند) و ارتباط آنها را با یکدیگر می‌فهمند، و ترکیبهای عجیبی را (صنایع) به وجود می‌آورند که قبلاً وجود نداشته‌اند.

برای تصویر این سه نوع مأمور از ترسیم یک مثال فرضی ناگریزیم. یک نفر

تکنیسین در کارخانه موتور سیکلت سازی، با وارد کردن فشار انگشتش بر تکمه‌ای، زنگ را به صدا درمی‌آورد (مأموریت بدون شعور) و دو کارمند را احضار می‌نماید. یکی تنها دارای شعور است و اشیاء را بدون خاصیّت و بدون ارتباط به یکدیگر می‌شناسد و دیگری دارای علم است و اشیاء را با خاصیّت آنها و در رابطه با یکدیگر می‌شناسد، حالا به هر کدام از آنها صورتی می‌دهد که تمام اجزا و موادّ ساخت یک دستگاه موتورسیکلت در آن نوشته شده است و به اولی دستور می‌دهد که ظرف بیست و چهار ساعت آن مجموعه را از انبار خارج شهر به انبار وسط شهر بیاورد و به دوّمی هم دستور می‌دهد که ظرف چهل و هشت ساعت دیگر آن مجموعه را نزد او بیاورد. در زمان مقرّر مشاهده می‌شود که مأمور با شعور ولی بی‌علم، آن مجموعه را در ظرف مناسبی [1] حمل نموده و آورده است، و آن مأمور با علم در اثر آگاهی از خاصیّت یکایک آن اجزاء و مواد و ارتباط آنها به یکدیگر، آن مجموعه را مونتاژ کرده و به صورت یک موتورسیلکت آمادهٔ کار درآورده و بعد از آنکه بنزین در باک آن ریخته، سوار بر آن، در برابر چشم تکنسین ظاهر می‌گردد».

باری تعالی نیز پس از آنکه میلیونها سال به وسیلهٔ مأمورین فاقد شعور (مانند خورشید و ماه و زمین و انفعالات شیمیایی و پیدایش هیدروژن و اکسیژن و ازت و بقیه عناصر) اجزای ترکیبی صنایع و مواد ترکیبی کارهای پیشه‌سازی را به وجود آورد و به وسیله مأمورین باشعور (یعنی فرشتگان) آن اجزا و مواد را به صورت معادن و گیاهان و جانوران بسته‌بندی نموده و با قدرت بی‌نهایت و علم محیط خود در آنها هم جان دمیده است، بسیار حکیمانه است که مأمورین با علمی را نیز بیافریند تا در مونتاژ کردن اجزای ترکیبی صنایع و کارهای پیشه‌سازی «خلیفه» و جانشین آن مأموران باشعور و فاقد علم باشند و از راه شناختن خاصیّت اشیاء «علم الاسماء» و ارتباط آنها به یک دیگر و اکتشافات و صنایع و اختراعات محیّرالعقول عمران و آبادی را در زمین گسترش دهند و

---

۱. فرشتگان هر چند در جهان هستی کارهای بسی بالاتر از صنایع محیّرالعقول انسانها را انجام می‌دهند، امّا هیچ کدام از آن کارها در اثر تجربه و تعقل و ابتکار و اختراع آنها نیست، بلکه برای انجام دادن هر کار مستقیماً فرمان خدا به آنان می‌رسد و خدا آنها را بر کیفیّت انجام دادن کاری آگاه می‌کند و به آنها علم می‌بخشد؛ زیرا خودِ آنها علمی ندارند و تنها از شعور برخوردارند **«قالوا سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا** - بقره / ۳۲».

به رشد و تکامل عقلی و روحی خویش بپردازند و کاملترین و نهایی‌ترین حلقهٔ رشد و تکامل را در یک جامعهٔ مؤمن و عالم و پیشرفته نشان دهند.

این است که باری تعالی وقتی که ارادهٔ خود را مبنی بر این تحوّل عظیم، به مأمورین قبلی (فرشتگان) اعلان می‌نماید و می‌فرماید:

﴿وَ إِذْ قٰالَ رَبُّکَ لِلْمَلاٰئِکَةِ إِنِّی جٰاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً﴾

و (به یاد بیاور) زمانی راکه به فرشتگان اعلان کردیم که ما در زمین (فقط در زمین و برای انجام دادن کارهایی که از توان شما خارج است) جانشینی (برای شما) مقرر می‌داریم».

فرشتگان وقتی این اعلامیّه را می‌شنوند، از اینکه کسانی جانشین آنها می‌گردد که وضع مطلوبی ندارند، قطعاً نگران می‌شوند، و احتمالاً آن را بر قصور در وظیفهٔ خود حمل می‌کنند و متضرّعانه از علّت این جابجایی سؤال می‌کنند

﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِیهَا مَنْ یُفْسِدُ فِیهَا وَ یَسْفِکُ ٱلدِّمٰاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ﴾

فرشتگان گفتند: آیا در زمین کسی را به وجود می‌آوری که (بنابه لوازم مادّه خلقتش -که حمأ: گِل خشکیدهٔ فراهم آمده از گِل تیره شدهٔ گندیده است -) فساد و تباهی را راه می‌اندازد و خونها را خواهد ریخت و (آنگاه به جای) ما که پیوسته به حمد و تنزیه و تقدیس تو مشغول هستیم.

باری تعالی می‌فرماید: (هدف این تحوّل نه قصور شما در وظایف است نه وظیفه شناسی همهٔ کسانی که در برخی از کارهای زمین جانشین شما می‌شوند، بلکه مطلب این است که) من چیزی از رازهای نهفته را می‌دانم که شما نمی‌دانید. آنگاه باری تعالی برای متوجه کردن آنها به واقعیّت امر، از هر دو دسته امتحان به عمل آورد و آدم که استعداد آموختن خواص اشیا و ارتباط آنها به یکدیگر را داشت، تمام آن خاصیّت را به او آموخت **﴿وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْأَسْمٰاءَ کُلَّهٰا﴾** آنگاه اشیاء دارای خواص را به فرشتگان عرضه داشت **﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَیَ الْمَلاٰئِکَةِ﴾** و فرمود اگر درست فهمیده‌ای (که نشاندن آدم و آدمیان به جای شما جای سؤال است) پس ویژگیها و خواص این اشیاء را به ما گزارش کنید.

(فرشتگان) گفتند تو منزهی (از اینکه کاری ازکارهای تو خالی از حکمت و جای

سؤال باشد و خاصیّت شناسی کار کسانی است که آگاهی آنان همواره در حال رشد و تکامل و افزایش است و این استعداد را به آنان داده‌ای که بر اثر کوشش و تلاش می‌توانند، آگاهی بسیار کم و ناچیز خود را به سطح بسیار عالی ارتقاء دهند و دایرهٔ معلومات اکتسابی را کاملاً گسترش دهند، امّا ما فرشتگان هیچ نوع آگاهی جز آنچه تو به صورت موهبتی به ما بخشیده‌ای، نداریم و آگاهی ما راکد و ثابت است و معلومات اکتسابی نداریم و هنوز هم به اندازهٔ روزی که آفریده شده‌ایم، آگاهی داریم و خاصیّت‌شناسی، متناسب با اوضاع و احوال کسانی است که دارای معلومات اکتسابی هستند و روز به روز دایرهٔ معلومات آنان بیشتر گسترش می‌یابد). و گمانی در این نیست که تو دارای علم سرشار و حکمت فراگیر می‌باشی».

﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبأَهُمْ بأَسْمَائِهِم قَالَ أَلَمْ اَقُلْ لَكُمْ إِنِّى أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾.

(خدا) فرمود ای آدم خواص آن اشیاء را به فرشتگان گزارش کن و هنگامی که (آدم از عهدهٔ این امتحان بخوبی بیرون آمد و) خواص آن اشیاء را به فرشتگان گزارش کرد، خدا فرمود: به شما نگفتم که من غیب (و رازهای نهفته) آسمانها و زمین را می‌دانم، و از آنچه شما آشکار می‌کنید یا پنهان می‌داشتید نیز آگاهم».

انسان خلیفة الملائکه است نه خلیفه الله

با توجه به توضیحات فوق (به اعتقاد نگارنده) مقرون‌ترین نظریه به عقل و نقل و واقعیّت این است که انسانها در زمین به عنوان «خلیفة الملائکه»[1] و جانشین فرشتگان در اقدام به ترکیبات صنعتی[2] و کارهای پیشه‌سازی و اکتشافات و اختراعات، آفریده شده باشند نه به عنوان «خلیفة الله» زیرا خدای متعال در همه جای زمین و آسمانها همچون یک حضور آفریدگاری دارد و مقام خدایی و الوهیّت به هیچ وجه خلافت‌پذیر و نیابت‌بردار نمی‌باشد.

البته جمع کثیری از مفسّرین طبق اشارهٔ آیه،

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِى الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِ وَ لاٰ تَتَّبِعِ

۱. محاسن التأویل قاسمی ج ۱ ص ۹۵؛ تفسیر کشاف ج ۱ ص: تفسیر آیه ۳۰ بقره.
۲. منظور این است که خدا به انسانها علاوه بر علم وهبی توان علم اکتسابی و تجربی هم بخشیده است که هر انسانی آن توان را دارد، ولی بسته به کم و زیاد یا مادی و معنوی بودن، فرق دارند.

الْهَوىٰ﴾[۱] ای داود ما تو را جانشین ساخته‌ایم پس در میان مردم به حق داوری کن و از تمایلات نفس خود پیروی مکن» «خلیفه» را در آیه (۳۰ بقره) خلیفة الله به شمار آورده‌اند آنگاه ناچار شده‌اند که خلافت در زمین را نه برای عموم انسانها، بلکه مخصوص پیامبران خدا بدانند و این عبارت در اکثر تفاسیر دیده می‌شود: **﴿استخلفهم الله فی عمارة الارض و سیاسة الناس و تکمیل نفوسهم﴾** یعنی خدا پیامبرانش را در عمران و آبادی زمین و ریاست بر مردم و به کمال رسانیدن عقل آنان، نایب خود قرار داده است، ولی این معنی برای خلافت و این توجیه برای «خلیفة الله» به هیچ وجه به دل نمی‌نشیند؛ زیرا در آیهٔ **﴿إِنّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً﴾** قطعاً منظور از خلیفه تنها پیامبران نیست؛ زیرا ملائکه در جواب این خبر می‌گویند:

﴿أَتَجْعَلُ فِیها مَنْ یُفْسِدُ فِیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ﴾.[۲]

علاوه بر این، نوع انسان و جامعهٔ بزرگ بشری عمران و آبادی زمین و امارت مردم را بعهده داشته‌اند نه تنها پیامبران، که سهم بسیار کمی در این زمینه داشته‌اند، و اینکه برخی گفته‌اند انسان جانشین و نایب جنی‌ها بوده باز توجیه چندان درستی نیست؛ زیرا جنّ و انس «ثقلان» مانند یکدیگر دارای علم و صنعت هستند و لازم نیست یکی از آنها به جای دیگری بنشینند.

---

۱. ص / ۲۶.
۲. بقرة / ۳۰.

فصل هفدهم

رکن چهارم: والکتاب

چهارمین رکن ایمان که در آیات قرآن بیان شده، ایمان به حقانیّت کتابهای خداست.

﴿وَ الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ... ﴾[1]

و همهٔ مؤمنان نیز به خدا و به فرشتگانش و به کتابهایش ایمان آورده‌اند».

در توضیح ایمان به کتابهای خدا مطالب زیر شایان یادآوری است:

أ. منظور از کتابهای خدا، مجموعه‌ای از پیامهای الهی است که خداوند دربارهٔ عقاید، اخلاق، عبادات، احکام، روابط خانوادگی، روابط اجتماعی، روابط بین‌المللی و احوال شخصیه که به واسطه جبرئیل یا بدون واسطه، به یکی از پیامبرانش وحی نموده است و در اشاره به لزوم نوشتن و کتاب کردن آن پیامها در همان آغاز وحی، و قبل از اینکه نوشته شوند، از آنها به لفظ «کتاب» تعبیر شده است:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ ﴾.[2]

ب. نوشتن و کتابت پیامهای خداوند از چند جهت ضروری بوده است: ۱- مصون ماندنِ آن پیامها از خطر فراموش شدن و نسیان و همچنین تبدّل و پذیرش نقص و افزایش.

۲ - موجب اتحاد پیروان آن کتاب و محفوظ ماندن آنها از تفرق و اختلاف.

۳ - پر کردن خلأ رحلت پیامبر زمان؛ به طوری که چنان احساس شود آن پیامبر

---

۱. بقره / ۲۸۵.　　۲. آل‌عمران / ۷.

همیشه زنده و آن پیامها را تبلیغ می‌کرده است.

ج: ایمان به کتابهای خدا یعنی اینکه مؤمنان همانگونه که ایمان دارند که خدای متعال افرادی را برگزیده و به عنوان پیامبر و رابط بین خود و جوامع بشری به میان آنها فرستاده است، همچنین ایمان دارند که خدا آن پیامبران را به حال خود وا نگذاشته که هر چه به فکر آنان درآمد و مصلحت شمردند به مردم ابلاغ نمایند، بلکه همواره مجموعه‌ای از پیامها را - دربارهٔ باورها، پرستشها، خصلتها، احکام، روابط خانوادگی، اجتماعی، بین‌المللی و احوال شخصیّه با عنوان «کتاب الله» گاهی توسط فرشته وحی و گاهی بدون واسطه به آنان رسانیده است و وظیفهٔ پیامبران صرفاً این بوده که آن مجموعه را ابلاغ نموده و آن را تبیین و توضیح دهند، بدون اینکه حق هیچ گونه اضافه و تبدیلی داشته باشند.

﴿قُلْ مٰا یَکُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقٰاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلّاٰ مٰا یُوحیٰ إِلَيَّ﴾.[۱]

بگو هرگز امکان ندارد که از جانب خود قرآن را به گونه‌ای تبدیل و تغییر دهم، من به دنبال چیزی نمی‌روم و جز چیزی را نمی‌گویم که بر من وحی گردد».

بنابراین پیامبران خدا از دو جهت با حکما و نوابغ بشری فرق دارند: اولاً، پیامبران برگزیدگان خدایند و برهان معجزه، برگزیدگی آنها را اثبات می‌نماید.

ثانیاً، پیامبران فقط پیامهایی که از جانب خدا به آنان می‌رسد ابلاغ و تبیین می‌نمایند در صورتی که حکما و نوابغ بشری برگزیدگان نیستند و پیام خدا به آنان نمی‌رسد و تنها باورهایی را تبلیغ می‌کنند که در نتیجه تفکر، تدبّر و تجارب به آنها دسترسی پیدا کرده‌اند.

د. کتابهای خدا دو بخش هستند. به همین جهت ایمان به کتابهای خدا هم به دو نوع «اجمالی و تفصیلی» تحقق می‌یابد: بخش اوّل کتابهایی هستند که قریب دو هزار سال قبل یا بیشتر در اختیار پیامبران خدا بوده و بعد از چند قرن که تحریف و نسخ بدانها راه یافته است نسخهٔ اصلی آنها در طومار روزگار پیچیده و طبق اسنادی که در همین کتاب و همین مبحث ارائه می‌دهیم، متن اصلی و نسخهٔ اصلی هیچ کدام از آنها باقی نمانده است. مانند تورات، انجیل، زبور و صحف و به اعتقاد بعضی هم «اوستا» و بدیهی است ایمان به

---

۱. یونس / ۱۵.

تورات و انجیل و غیره ایمان اجمالی است؛ زیرا آنچه امروز از این کتابها در دسترس است، معلوم نیست چه بخشی تحریف شده و نادرست است و چه بخشی دست نخورده و صحیح است. شیوهٔ ایمان اجمالی به آن کتابها هم این است که بگوییم: «خدایا به تمام آنچه تو برای پیامبرانت فرستاده‌ای ایمان داریم».

بخش دوّم کتابی است که هزار و چهارصد و چند سال قبل از طرف خدا برای خاتم پیامبرانش (محمد رسول الله ﷺ) فرستاده شده است و با همان کمّ و کیف که بر پیامبر نازل گردیده، از راه تواتر قطعی (تواتر کتبی و تواتر شفاهی) به دست ما رسیده است و به طور تفصیل به یکایک آیه‌های آن کتاب (یعنی قرآن کریم) که هزار و چهارصد و چند سال قبل از طرف خدا بر پیامبر نازل گردیده است، ایمان داریم. خداوند در این آیه ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾.[۱] به هر دو بخش اشاره نموده است.

جنبه روایی قرآن کریم

اوّل: قرآن کریم که آخرین کتاب خداست و بر خاتم پیامبران (محمد رسول الله ﷺ) نازل گردیده دارای ویژگیهای خاصی است که ذیلاً به چند ویژگی آن اشاره می‌شود.

۱ - قرآن کریم از جنبهٔ روایتی کتابی بی‌نظیر است و یگانه کتاب آسمانی است که با همان کمّ و کیفی که از طرف خدا بر پیامبر ﷺ نازل گردیده، از راه تواتر لفظی و کتبی به ما رسیده است؛ زیرا افراد بیشماری نیز تمام آن آیه‌ها و سوره‌ها را به ترتیب از پیامبر ﷺ آموخته و حفظ کرده‌اند[۲] و افراد بیشماری نیز تمام آن آیه‌ها و سوره‌ها را به ترتیب از همان افراد آموخته و حفظ کرده‌اند و همین حلقه‌های حافظین بیشمار امتداد پیدا کرده تا به ما رسیده است و هیچ تواتری به اندازهٔ همین تواتر واجد شرایط و دارای قطعیت نمی‌باشد.

از طرف دیگر در زمان نزول آیه‌ها شش نفر نویسنده، همواره[۳] در حال آماده‌باش بوده‌اند که هر مقدار نازل می‌گردید فوراً پیامبر ﷺ آن آیه‌ها را بر آنها دیکته کرده و آنها

---

۱. بقره / ۴.

۲. الاتقان سیوطی ج ۱ صص ۲۰۵-۲۰۶؛ مناهل العرفان ج ۱ صص ۲۳۹-۲۴۰؛ علوم القرآن صبحی صالح ص ۶۹؛ نهایة النهایه - ابن جزری - ج ۱ ص ۳۰۱؛ مصاحف سجستانی ص ۱۲.

۳. همان.

نوشته‌اند و در روزهای نزدیک به رحلت پیامبر علاوه بر یک نسخهٔ کامل از تمام آیه و سوره‌های قرآن - که به صورت اوراق پراکنده و بسته شده در منزل پیامبر ﷺ نگهداری می‌شد - جمع بیشماری نسخه‌هایی از قرآن را به نام «مصحف»[1] نزد خود نگهداری می‌کردند و فقط قریب یکسال از رحلت پیامبر ﷺ گذشته بود، که بزرگان اصحاب مهاجر و انصار، مطابق آنچه صدها صحابی خود از پیامبر ﷺ آموخته و در سینه‌ها ضبط و در کتیبه‌ها ثبت نموده بودند و مطابق نسخه‌ای که به صورت اوراق پراکنده و بسته شده در منزل پیامبر ﷺ وجود داشت، یک نسخهٔ ترتیب یافته و کتاب شده را تهیه کرده و سپس در جای محکم و مطمئن «ربعه» پیش جانشین پیامبر ﷺ ابوبکر صدیق ﷺ و بعد نزد امیرالمؤمنین عمربن خطاب و بعد نزد اُمّ المومنین حفصه نگهداری می‌شده است، و در اواخر سال بیست و چهار هجری در زمان خلافت عثمان ذی‌النورین ﷺ که دربارهٔ قرائتها و شیوهٔ خواندن کلمه‌ها (نه در وجود و عدم آنها یا شکل حروف آنها) تفاوتهایی مشاهده می‌شد، بزرگان مهاجر و انصار زیر نظر عثمان ذی‌النورین از روی همان نسخه‌ای که نزد اُمّ المومنین حفصه بود و مطابق با آنچه اصحاب مهاجر وانصار خود از پیامبر ﷺ آموخته و حفظ کرده بودند هفت نسخه «مصحف» را به دقت نوشته و یک مصحف از آنها را که «امام» نامیده بودند در مدینه نگهداری می‌شد و مصحفهای دیگر هر یک را به استانی از استانهای وسیع جهان اسلام فرستادند، تا مسلمانان در تمام جهان اسلام فقط از روی آن مصحفها قرآنهایی برای خود بنویسند.

جهانگردان محقق و دانشمند امثال ابن جبیر (م - ۶۱۴)، یاقوت حموی (م - ۶۲۶) و ابن بطوطه (م - ۷۷۹) نیز از محلّ نگهداری مصحفی که عثمان ذی‌النورین به شام فرستاده بود بازدید کرده‌اند و حتی ابن‌کثیر، محدّث و مورّخ معروف و مؤلّف البدایه و النهایه (م - ۷۷۴) که شخصاً آن مصحف را دیده است می‌گوید: «من شخصاً آن مصحف را دیده‌ام. کتاب گرانمایه و بزرگ و ضخیمی بود به خط نیکو و قوی و مرکب جلی» و مصحف «امام» که پس از شهادت عثمان ﷺ به شام منتقل گردید. در اواخر قرن هفتم امیر تیمور گرگانی (م-۸۰۷) این مصحف را همراه خود به سمرقند برده است و به نام

---

۱. همان.

مصحف سمرقندی به مسجد جامع عبیدالله احمر و خواجهٔ احرار منتقل گردیده و سپس به (پطرزبورگ) منتقل و امروز در کتابخانه «انستیتوی شرق شناسی فرهنگستان علوم شوروی ازبکستان (ظاهراً تاشکند) نگهداری می‌شود.[۱]

جنبه درایی قرآن کریم

۲ - برهان حقانیت و آسمانی بودن و خدایی بودن آیه‌های قرآن کریم، معجزه بودن آنها است. که وجود ترکیبهای پیچیده، جاندار و حیات بخش که آوردن تنها سه آیه از آنها از دایرهٔ علم و قدرت تمام جوامع بشری خارج است که دالّ بر معجزه بودن آن است و این برهان تا ابد همراه آیه‌های قرآن و اثبات کننده آسمانی بودن و خدایی بودن آن آیه‌ها است همان‌گونه که روشنایی، برهان وجود نور است و رؤیت کردن چیزی همواره برهان وجود آن می‌باشد (در فصل آینده اعجاز آیه‌های قرآن و دلالت قطعی آن اعجاز را بر خدایی بودن آیه‌ها بخوبی بیان می‌نماییم).

۳ - آن مجموعه از پیامهای خدا که به نام قرآن و به عنوان کتاب خدا دربارهٔ اعتقادات[۲]، عبادتها، اخلاق، روابط خانوادگی، روابط اجتماعی، روابط بین‌المللی و دربارهٔ امتداد همین خط زندگی و زندگی انسانها در عالم دیگر، بر پیامبر ﷺ نازل گردیده است، عموماً نتایج برهانهای یقین بخش و واقعیتهای تغییرناپذیر می‌باشند. مانند دلالت اثر بر مؤثّر و بر صفات مؤثر. یعنی دلالت این جهان منظم و پرشکوه، بر وجود خدای تنها، بی‌همتا، دانا، توانا، دارای اراده، حکمت و کمال مطلق «مبدأ» و دلالت دو بعدی بودن انسان - بعد روحی[۳] و بعد جسمی - و دو نوع موضع‌گیری انسانها - غرق در فضایل و نیکوکاری و غرق در رذایل و بزهکاری - بر وجود یک زندگی دیگری در امتداد همین زندگی که مقتضای حکمت و عدل خداست (معاد) و دلالت دو بعدی و دو جهانی بودن انسانها بر لزوم ارسال پیام‌آورانی از جانب خدا جهت راهنمایی انسانها به راه کسب سعادت، رشد، تکامل و سرفرازی آنها در آن دو زندگی (نبوّت).

---

۱. (اسلام در ایران پطروسفیشکی) - ترجمهٔ کریم کشاورز و تصویر و تجمیل الکتب العربیه - محمد عبدالجواد اصمعی ص ۸۱ و تفصیل و شرح کافی در تاریخ قرآن - رامیار ص ۴۶۶».

۲. تفسیر المنارج ۱ ص ۲۰۶؛ مناهل العرفان ج ۲ ص ۲۴۷؛ اعجاز القرآن رافعی صص ۱۱۳-۱۱۴؛ منازل العرفان، مالک کاند دهلوی ص ۳۲۰؛ علی مائده القرآن جمال احمد محمد ص ۱۰۴ به نقل از اندیشه اعجاز قرآن ص ۹۱.

۳. همان.

علاوه بر این قرآن به کسب اخلاق[۱] و فضایلی دستور داده است که تا انسان انسان است و فطرتش تغییر نکرده آن فضایل را سبب رشد و تکامل خود می‌داند. مانند مبارزه با ستمگران[۲] و مقاومت در برابر آنها، ترحم و عطوفت نسبت به ستمدیدگان و مستمندان و فداکاری و صراحت و قاطعیت در راه اعتلای کلمهٔ حق، و صداقت و وفا به عهد و پیمان و اجرای عدالت دربارهٔ همهٔ انسانها (اعم از دوست و دشمن) و توجه به حقوق همهٔ انسانها و رعایت اعتدال و میانه روی در همهٔ کارها و رعایت نظافت ظاهر[۳] و باطن و کوشش در جهت سلامتی و رشد و تعالی روح بدن و تلاش برای رشد و تکامل فرد و جامعه.

در مقابل اینها قرآن از اخلاق و خصلتهایی نهی کرده است که تا انسان انسان است و فطرتش تغییر نکرده آن رذایل را موجب انحطاط و سقوط اخلاقی می‌داند. مانند «جُبن، بزدلی، ستمکشی، تزلزل، سیه‌دلی، ستمگری، خودپرستی، دروغ، پیمان شکنی، حق‌کشی، خونریزی فساد جنسی، قمار، میخوارگی، دو رویی، ریا، فریب، ربا، رشوه‌خواری و...».

همچنین قرآن جوامع بشری را به مطبوع‌ترین روابط خانوادگی و معقول‌ترین روابط اجتماعی و بین‌المللی هدایت فرموده است و آنها را به پرحکمت‌ترین و مفیدترین[۴] عبادتها و نیایش‌ها راهنمایی فرموده است[۵] خلاصه آنچه در قرآن کریم - اعم از عقاید، اخلاق، اعمال و روابط آمده است واقعیّاتی هستند تغییرناپذیر که نه مرور زمان آنها را کهنه می‌کند و نه تحوّلات صنعتی و نشیب و فرازهای زندگی[۶] از ارزش آنها می‌کاهد. به همین جهت قرآن کتابی است جاودانی و همه زمانی و همه مکانی.

حال که جنبهٔ روایی و جنبهٔ درایی قرآن بررسی شد به جنبه‌های روایی و درایی

---

۱. همان.

۲. فرید وجدی، همان. ج ۵ ص ۲۴۹؛ تفسیر المنار ج ۱ ص ۲۰۶؛ مشکلات قرآن - انور شاکشمیری ص ۵۶؛ علوم القرآن صبحی صالح صص ۲۴۱-۲۴۲.

۳. همان.
۴. همان.

۵. برای توضیح بیشتر ر.ک: قرآن‌شناسی، تألیف نگارنده، نشر احسان، تهران.

۶. فرید وجدی، همان. ج ۵ ص ۲۴۹؛ تفسیر المنار ج ۱ ص ۲۰۶؛ مشکلات قرآن - انور شاکشمیری ص ۵۶؛ علوم القرآن صبحی صالح صص ۲۴۱-۲۴۲.

«تورات و انجیل» و... نیز پرداخته می‌شود.

بررسی جنبه روایتی تورات فعلی

حقانیت توراتی که در حدود سه هزار سال قبل، از جانب خدا بر موسی عليه السلام فرود آمده است، جای هیچ شک و تردیدی نیست، امّا توراتی که از هزار و چهار صد سال قبل تا حال در دست یهودیان است، اصل آن به علّت تحریفی که به آن راه یافته است، به مجموعه‌ای مرکّب از حق و باطل تبدیل گردیده و هیچ مطلبی از مطالب آن به عنوان اینکه در تورات آمده است، جای اعتماد نمی‌باشد، و جنبهٔ نقلی و روایتی تورات فاقد ارزش و اعتبار تاریخی است؛ زیرا به اتفاق تمام مورخین «بخت النصر»[۱] بابلی در سال ۵۸۶ قبل از میلاد هنگامی که به بیت‌المقدس حمله کرد، ضمن تخریب شهر، صندوق «شهادت» را نیز که حاوی جمیع کتب دینی یهود و از جمله تورات بود، طعمهٔ حریق ساخت و تورات را از صفحه وجود به کلّی محو نمود، و یهودیان را نیز به عنوان اسرای جنگی به بابل کوچانید که نزدیک به پنجاه سال (و به روایتی هفتاد سال) عموماً در تبعید و بدون کتاب دینی به سر بردند، و بعد از مدت مذکور که کوروش بر بابلیان غلبه یافت و یهودیان را آزاد کرد و به بیت‌المقدس برگشتند کاهنی به نام «عزرا یا عزیر» وادار گردید (و به روایتی کوروش او را وادار کرد) که تورات[۲] را بنویسد (و بعد از مرور هفتاد یا پنجاه سال از محو تورات اصلی و تبادل نسلی به نسل دیگر، معلوم نبود تورات دست نویس «عزرا یا عزیر» چند درصد با تورات اصلی موافق است.

مطلبی که این تردید را کاملاً تأیید می‌نماید این است که فیلسوف بزرگ یهود «اسپینوزا (م - ۱۶۷۷) مؤلّف کتاب ابحاث لاهوتی سیاسی[۳]، انظار خوانندگان را متوجه تناقضات تورات نموده و انتصاب تورات را به زمان موسی صحیح نمی‌داند، و «جان ناس»[۴] در شرح حمله بابلیان به بیت‌المقدس نوشته است: و معبد سلیمان خراب شد و تابوت میثاق بکلی از میان رفت و نام و نشانی از آن[۵] باقی نماند».

---

۱. موازنه بین ادیان چهارگانه صص ۴۶-۴۷. به نقل از آدم‌کلارک و کتاب جاهلیت و اسلام ص: ۴۰۶ و کتاب تاریخ جامع ادیان ص ۳۴۸.
۲. همان.
۳. همان.
۴. تاریخ جامع ادیان، ص ۳۴۸.
۵. موازنه بین ادیان چهارگانه صص ۴۶-۴۷. به نقل از آدم‌کلارک و کتاب جاهلیت و اسلام ص: ۴۰۶ و کتاب تاریخ جامع ادیان ص ۳۴۸.

مؤلّف جاهلیت و اسلام[1] پس از نقل نظر اسپینوزا اضافه می‌کند که این نقد و اعتراضها درباره انتصاب تورات فعلی به موسی علیه السلام همچنان با کشف و حفریات تازه تقویت می‌شد تا سرانجام این نتیجه قطعی به دست آمد که تورات کنونی[2] مربوط به یک عصر نیست و تألیف شخص واحدی نمی‌باشد و اسفار آن طی تاریخها و زمانهای مختلف نوشته شده مثلاً «سِفر خروج» در قرن نهم قبل از میلاد و «سِفر تثنیه» در قرن هشتم و هفتم قبل از میلاد و «سفر لاویان» پانصد و شانزده سال قبل از میلاد[3] نوشته شده است.

در تورات فعلی مطالبی دیده می‌شوند که با حکم صریح عقل و منطق در تضاد هستند و امکان ندارد چنان مطالبی هرگز در کتاب خدا وجود داشته باشند. اینک نمونه‌ای از آن نوع مطالب که در تورات فعلی دیده می‌شوند:

بررسی جنبهٔ درایی تورات فعلی

۱ – در سفر تکوین باب ۲ آیه ۱ خدا از کارها خسته و نیازمند[4] استراحت معرّفی شده است.

۲ – در سفر تکوین باب ۳ آیه ۳ خدا جسم خرامان و از پنهان شدگانی[5] ناآگاه معرفی شده است.

۳ – در سفر تکوین باب ۶ آیه ۵ خدا از آفرینش انسان در زمین پشیمان[6] و محزون و متأسف معرفی گردیده است.

۴ – در سفر خروج باب ۱۲ آیه ۵ خدا فراموشکار[7] معرفی شده است.

۵ – در سفر تکوین باب ۶ آیه ۱ خدا دارای فرزند[8] معرفی گردیده است.

۶ – تورات فعلی در سفر تکوین باب ۹ و آیه ۲۰ و همچنین در همان سفر باب ۱۹ و آیه ۳۰ و در سفر خروج باب ۵ آیه ۱۲ و در سفر تکوین باب ۲۷ از آیه ۱ تا ۴۶ گناهان

---

۱. جاهلیت و اسلام، ص ۴۰۶.

۲. موازنهٔ بین ادیان توحیدی ص ۴۷ به نقل از کتاب جاهلیت و اسلام ص ۴۰۶.

۳. همان.

۴. به نقل کتاب از موازنهٔ بین ادیان توحیدی صص ۵۰-۵۳ و صص ۵۵-۵۷.

۵. همان.

۶. همان.

۷. همان.

۸. همان.

بزرگی به ترتیب به نوح عليه‌السلام، به لوط عليه‌السلام [1]، موسی عليه‌السلام [2] و یعقوب عليه‌السلام [3] نسبت داده شده است و عصمت انبیا نقض گردیده است. همچنین در تورات فعلی احکامی وجود دارند که معقول نیست هرگز در کتاب خدا وجود داشته باشند. مثلاً

۱ - در سفر خروج باب ۲۱ آیه ۲۸ آمده است: «هرگاه گاوی مردی یا زنی را بکوبد و در اثر آن، مصدوم[4]، بمیرد آن گاو رجم و سنگسار می‌گردد و گوشت آن را نباید خورد و امّا صاحب گاو بری و بی‌جرم شناخته می‌شود».

۲ - در سفر اعداد باب ۱۹ آیهٔ ۱۴ آمده است: «این شریعت است که هرگاه کسی که در داخل خیمه[5] بمیرد پس هر کس داخل آن خیمه گردد و هر کس در خیمه باشد، تا هفت روز نجس است و هر ظرفی که دهنه‌اش باز باشد آن هم نجس[6] می‌باشد».

حکم قرآن دربارهٔ تورات عصر نزول قرآن

تمام آنچه امروز دانشمندان یهودی و مسلمان و غیره در جهت نقص جنبه‌های روایی و درایی تورات فعلی بیان نموده‌اند قرآن کریم یکهزار و چهارصد و چند سال قبل دربارهٔ تورات آن زمان بیان فرموده است و اینک چند نمونه:

۱ - ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ ٱللهِ﴾[7]

وای بر کسانی که، کتاب را به دست خود می‌نویسند آنگاه می‌گویند این همان توراتی است که از طرف خدا (برای موسی عليه‌السلام) آمده است.

که به جریان از بین رفتن تورات و بازنویسی آن به وسیله «عزرا یا عزیر» اشاره می‌فرماید.

۲ - ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ نَسُوا حَظّاً مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾[8]

آنان سخنان را تحریف و بخش فراوانی که (به وسیله تورات) بدیشان تذکر داده شده بود فراموش کرده‌اند.

۳ - ﴿وَ إِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَابِ وَ مَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَابِ وَ يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَ مَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَ يَقُولُونَ عَلَى اللهِ ٱلْكَذِبَ وَ هُمْ

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. همان.
۴. موازنه بین ادیان ص ۵۹.
۵. همان.
۶. همان.
۷. بقره / ۷۹.
۸. مائده / ۱۳.

یَعلَمُونَ ﴾[۱]

و در میان آنان کسانی هستند که به هنگام خواندن کتاب (خدا) زبان خود را می‌پیچند و آن را دیگرگون می‌کنند تا شما گمان برید (آنچه را که می‌خوانند) از کتاب (خدا) است در حالی که از کتاب (خدا) نیست و می‌گویند که آن از جانب خداست و با اینکه از جانب خدا نیامده است و به خدا دروغ می‌بندند و حال آنکه می‌دانند (که دروغ می‌گویند).

جنبه روایی انجیل

به قول فیلیسین شاله در کتاب مختصر ادیان بزرگ، انجیل‌ها بیش از شصت[۲] عدد و به قول برخی از مؤلّفین تعداد انجیل‌ها از یکصد و شصت عدد هم تجاوز کرده‌اند، امّا در میان همهٔ آنها فقط چهار انجیل مورد تأیید کلیسا و جامعه روحانی مسیحی قرار گرفته است یعنی «انجیل متی، انجیل مرقص، انجیل لوقا و انجیل یوحنا» امّا هیچ یک از این انجیل‌ها در زمان حیات عیسی علیه‌السلام وجود نداشته‌اند، و همان گونه که «جان ناس»[۳] نوشته است عیسی علیه‌السلام خود تعالیم خود را تحریر ننموده و به شاگردان خود اعتماد نموده و به آنها امر کرده است که به اطراف جهان بروند و آنچه را که از او آموخته‌اند و در حافظهٔ خود به یاد دارند، به دیگران تعلیم دهند. مورخین معتقدند که بعد از مرگ او برخی از شاگردان وی آن کلمات و اقوال را به رشته تحریر درآورده‌اند» جان ناس در ادامه اضافه می‌کند که «باز همهٔ مورخین برآنند که این مجموعه در اثر اعمال مسیحیان صدر اوّل، رنگهای خاصّی به خود گرفته است و بعضی اقوال شاید بر آن افزوده شده که به سهو و غلط آنها را به عیسی علیه‌السلام منسوب داشتند».

«هورون»[۴] مفسر تورات، می‌گوید: اخبار مورخین قدیم کلیسا در بارهٔ تألیف انجیل‌ها بی‌اساس است و ظاهراً انجیل «متی» که قدیم‌ترین انجیل‌هاست در بین سالهای ۳۸ تا ۶۴ بعد از مسیح نوشته شده است و انجیل «مرقص» مابین سالهای ۵۶ تا ۶۵ نگارش یافته و انجیل «لوقا» در بین سال‌های ۶۳ تا ۶۴ تألیف شده و انجیل «یوحنا» در

---

۱. آل‌عمران / ۷۸.

۲. موازنه بین ادیان توحیدی ص ۱۲۱.

۳. کتاب جامع تاریخ ادیان ص ۳۸۳.

۴. موازنه بین ادیان توحیدی صص ۱۲۲-۱۲۳؛ دایرة المعارف فرید وجدی زیر مادهٔ انجیل، شبیه و نظیر همان تاریخ‌ها را برای نوشتن آن انجیل‌ها ذکر کرده است.

بین سالهای ۶۸ تا ۹۷ میلادی به ظهور[1] پیوسته است».

مسیحیان معتقدند که «مرقس» از حواریون نبوده و بلکه از شاگردان «پطرس» بوده و انجیل خود را به امر استادش نوشته است. همچنین «لوقا» از حواریون نبوده و عیسی علیه‌السلام را هم ندیده، بلکه شاگرد «پولس» بوده است و لوقا انجیل خود را پس از مرگ پطرس و پولس نوشته است و در آغاز انجیل خود چنین می‌نگارد: «همان طوری که دیگران[2] قصص مسیحیّت و مواعظ و امور مربوط به مسیح را نگاشتند، من نیز بمتابعت آنها مجموعه‌ای در این باب گرد آوردم».

این جملات تصریح می‌کنند که اوّلاً، این کتاب آسمانی نیست و ثانیاً، گردآورنده آن مطالب مسیح را ندیده، ولی مقید بود که آنها را به مسیح نسبت دهد، و طبق قواعد روایت شناسی چون مرقس شاگرد «پطرس» و لوقا شاگرد «پولس» بوده‌اند و به هنگام نوشتن انجیلها نام آنها را ذکر نکرده‌اند، روایت آنها مرسل و فاقد اعتبار می‌باشد و جمعی روایت انجیل یوحنا را نیز مرسل به شمار آورده‌اند و «متی» نیز به فرض اینکه مطالب انجیلش را از عیسی علیه‌السلام روایت کرده باشد، روایتش آحاد و شک‌پذیر است و هر جمله‌ای از انجیل او که در نظر گرفته شود به طور قطع معلوم نیست که از عیسی علیه‌السلام شنیده باشد.

از طرف دیگر با توجه به این مطالب است که «فیلیسین شاله»[3] می‌نویسد: «ارنست رنان (فیلسوف و مورخ محقّق فرانسوی) مانند بسیاری از دانشمندان دیگر بعد از تحقیق درکتابهای تاریخی و ادبی مسیحی، بکلّی این مطلب را منکر شده که کتب مقدس عیسویان از طرف خدا نازل شده باشند».

ما پیروان قرآن کریم در عین اینکه با استفاده از این آیه ﴿وَ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾[4] انجیل‌های چهارگانهٔ (یوحنا، متی، لوقا و مرقس) را مخدوش و غیرقابل اعتماد می‌دانیم، طبق نص آیه‌های

﴿وَ أَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَ الْإِنْجِيلَ﴾[5]

﴿وَ آتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَ نُورٌ﴾[6]

---

۱. همان.

۲. موازنهٔ بین ادیان توحیدی ص ۱۲۴.

۳. تاریخ مختصر ادیان بزرگ.

۴. مائده / ۱۴.

۵. آل‌عمران / ۳.

۶. مائده / ۴۶.

﴿قَالَ إِنِّی عَبْدُ اللهِ آتَانِیَ الْکِتَابَ وَ جَعَلَنِی نَبِیّاً﴾[۱]

به طور یقین معتقدیم که عیسی علیه السلام در زمان بعثتش از جانب خدا مجموعه‌ای از پیامها بر او نازل گردیده و در زمان خودش به صورت کتابی به نام انجیل درآمده است و بعداً نسخه اصلی انجیل از بین رفته و برخی از شاگردان و شاگردانِ شاگردانِ عیسی از روی محفوظات خویش - که بخشهایی از انجیل اصلی را از یاد برده‌اند - انجیل‌های چهارگانه را نوشته‌اند.

جنبه درایی انجیل فعلی

در هر یک از اناجیل چهارگانه، مطالبی دیده می‌شود که با هیچ عقل و منطقی سازگار نیستند و با همهٔ ادیان توحیدی در تضاد می‌باشند از جمله:

۱ - در انجیل یوحنّا[۲] باب ۲۱ آیه ۳۱ برای اوّلین بار ﴿عِیسَیٰ هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ اللهِ﴾[۳] ذکر و اینکه عیسی مسیح پسر خداست مطرح گردیده است و باز در همین انجیل باب سوّم آیه ۱۷ چنین آمده است : «خدا پسرش را به سوی مردم عالم نفرستاده است تا مردم دیندار گردند[۴]، بلکه آن را گسیل داشته تا عالم به وسیلهٔ او نجات یابد».

۲ - در انجیل متی[۵] باب سوّم داستان رفتن عیسی از خلیل به سوی اردن، می‌گوید: «... و روح الله مانند کبوتری فرود آمده بر او وارد گردید و همزمان صدایی از آسمانها شنیده شد که گوینده‌ای می‌گفت: این همان فرزند[۶] محبوب من است که به او مسرور می‌باشم».

۳ - در انجیل مرقس باب اوّل آیه ۱ آمده است: «ابتداء[۷] انجیل عیسی مسیح[۸] فرزند خداست».

۴ - در انجیل لوقا[۹] داستان تولد مسیح را از مریم اینگونه از زبان فرشته‌ای بازگو می‌نماید: «و نیروی بزرگ بر تو سایه افکنده است. پس به همین جهت «قدّوس» که زاینده شده از تو می‌باشد به نام «ابن الله»[۱۰] خوانده خواهد شد».

---

۱. مریم / ۳۰.
۲. موازنه بین ادیان توحیدی - ص ۸۲ ذیل صفحه.
۳. همان.
۴. همان، ص ۱۳۴.
۵. همان، ص ۱۲۷.
۶. همان.
۷. همان، ص ۱۲۸.
۸. همان.
۹. همان، ص ۱۳۰.
۱۰. همان.

همچنین در آن انجیل‌ها احکامی دیده می‌شود که خدایی بودن آنها به هیچ وجه معقول نیست. از جمله در انجیل لوقا در باب[۱] ششم آیه ۲۹ می‌گوید: «کسی که بر گونهٔ تو لطمه زد، تو گونه دیگر را نیز بر او عرضه بدار تا سیلی دیگری به آن بزند و کسی که ردای تو را گرفت، تو لباست را نیز بر او دریغ مدار و هر کس از تو خواهشی کرد تو به او عطا کن، و هر کس مال اختصاصی تو را ربود، تو نباید آن را از او مطالبه کنی».

در انجیل متی باب پنجم آیهٔ ۳۸ همان مطلب را با تغییرات محسوس این گونه آورده است: «شما شنیده‌اید که گفته شده است چشم را به چشم و دندان را به دندان (تلافی باید کرد) و امّا من[۲] به شما می‌گویم: با شرّ مقاومت مکنید، بلکه کسی که بر گونه راست تو لطمه (و سیلی) زد تو گونهٔ دیگر را نیز به طرف او برگردان - تا به آن نیز لطمه بزند - و کسی که با تو مخاصمه (و دشمنی کند) و جامهٔ تو را بگیرد تو ردا و (عبایت را) نیز برای او واگذار، و کسی که تو را تسخیر کرده تا یک میل به همراه خودش ببرد تو دو میل دیگر با او برو».

از موازنه و مقایسهٔ این دو عبارت انجیل متی و لوقا معلوم می‌شود که مؤلّفین و نویسندگان آن انجیل‌ها، به هیچ وجه خود را مقید نکرده‌اند که عین مطلبی را که از عیسی علیه‌السلام یا از شاگردانش شنیده‌اند، بدون کم و زیاد و با همان عبارتی که شنیده‌اند نقل کنند، بلکه علاوه بر تغییر کلّی عبارتها جمله‌هایی را نیز اضافه یا کم کرده‌اند. از توضیحات مذکور معلوم شد که انا جیل اربعه (یوحنّا، متی، مرقس و لوقا) هم از جنبهٔ روایی و هم از جنبهٔ درایی مخدوش می‌باشند و غیر از انجیلی هستند که برای عیسی علیه‌السلام نازل گردیده است.

صحف ابراهیم و صحف موسی

ابوادریس خولانی از ابوذرّ غِفاری روایت کرده که به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله عرض کردم که خدا چند کتاب را بر پیامبرش نازل فرموده است؟ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «یکصد صحیفه و چهار کتاب، و ده صحیفه از آن صحیفه‌ها، بر آدم علیه‌السلام، پنجاه صحیفه بر شیث، سی صحیفه بر ادریس و ده صحیفه بر ابراهیم، و تورات و انجیل و زبور و فرقان را هم نازل فرموده است.

---

۱. همان، صص ۱۲۷ و ۱۳۱.
۲. همان.

قرآن کریم از صحیفه ابراهیم و موسی نام برده و مطالب مذکور در آیه‌های زیر را نیز از آنها نقل فرموده است:

﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِما فِي صُحُفِ مُوسىٰ. وَ إِبْراهِيمَ الَّذِي وَفّىٰ، أَلّا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ، وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلّا ما سَعىٰ، وَ أَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرىٰ ثُمَّ يُجْزاهُ الْجَزاءَ الْأَوْفىٰ، وَ أَنَّ إِلىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهىٰ، وَ أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكىٰ وَ أَنَّهُ هُوَ أَماتَ وَ أَحْيا، وَ أَنَّه خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثىٰ، مِنْ نُطْفَةٍ إِذا تُمْنىٰ، وَ أَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرىٰ، وَ أَنَّهُ هُوَ أَغْنىٰ وَ أَقْنىٰ، وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرىٰ وَ أَنَّهُ أَهْلَكَ عاداً الْأُولىٰ وَ ثَمُوداً فَما أَبْقىٰ، وَ قَوْمَ نُوحٍ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَ أَطْغىٰ وَ الْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوىٰ، فَغَشّٰيها ما غَشّىٰ﴾.[1]

یا بدانچه در صحیفه‌های (نازل بر) موسی و بدانچه در صحیفه‌های (نازل بر) ابراهیم که وظیفهٔ خود را به طور کامل انجام داد، آگاه و باخبرش نکرده‌اند؟ (در صحیفه‌های آنان آمده است) که هیچ کس بار گناهان دیگری را بر دوش نمی‌کشد و اینکه برای انسان پاداش و بهره‌ای نیست جز آنچه خود برای به دست آوردن آن تلاش کرده است، و اینکه قطعاً (آثار) سعی و کوشش دیده خواهد شد سپس (در برابر کار نیکش) جزای کاملتر به او داده می‌شود، و اینکه قطعاً پایان راه به پروردگار تو منتهی می‌شود، و اینکه قطعاً اوست که می‌خنداند و می‌گریاند و اینکه قطعاً اوست که می‌میراند و زنده می‌گرداند، و اینکه اوست که جفت‌های نر و ماده را می‌آفریند، از نطفهٔ ناچیزی بدانگاه که به رحم دوانده و جهانده می‌شود، و اینکه قطعاً بر خداست که زندگی دوباره بخشد، و اینکه اوست که قطعاً ثروتمند می‌کند و فقیر می‌گرداند، و اینکه اوست پروردگار (ستارهٔ) شعری و اینکه اوست که عاد نخستین را نابود کرده است و قوم ثمود هلاک کرد و از ایشان هیچ اثری باقی نگذاشت، و نیز قوم نوح را قبل از آنان هلاک ساخت؛ زیرا که ایشان از همگان ستمگرتر و سرکش‌تر بودند، و شهرهای زیر و رو شدهٔ قوم لوط را فرو انداخت، آن را فرو پوشاند آنچه می‌بایست آن را فرو پوشاند».

همچنین قرآن مطالب مذکور در آیه‌های زیرا را از صحیفه‌های ابراهیم و موسی نقل کرده است:

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّىٰ، وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّىٰ، بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَياةَ الدُّنْيا وَ الْآخِرَةُ خَيْرٌ

---

۱. النجم / ۳۶-۵۴.

وَ أَبْقىٰ، إِنَّ هَذٰا لَفِی الصُّحُفِ الْأُولىٰ صُحُفِ إِبْرٰاهِیمَ وَ مُوسىٰ ﴾.[۱]

قطعاً رستگار می‌گردد کسی که خویشتن را پاکیزه نگهدارد، و نام پروردگار خود را ذکر کند و نماز بگذارد، بلکه زندگی دنیا را (بر زندگی آخرت) ترجیح می‌دهید و حال اینکه آخرت بهتر و پاینده‌تر است، بی‌گمان این (مطالب) در صحیفه‌های پیشین صحیفه‌های ابراهیم و موسی آمده است».

زبور داود

به دلیل ﴿وَ آتَیْنٰا دٰاوُدَ زَبُوراً﴾[۲] و به داود زبور دادیم» زبور نیز کتابی است که از جانب خدا برای داود فرستاده شده است. کلمهٔ زبور به معنی مذکور است و همان‌گونه که «رسول» به «رُسُل» جمع می‌شود «زبور» هم به «زُبُر» جمع می‌گردد به معنی نوشته‌ها. کلمهٔ «زُبُر» در آیهٔ ﴿وَ کُلُّ شَیْءٍ فَعَلُوهُ فِی الزُّبُرِ﴾[۳] به این معنی است. یعنی هر کاری که انسانها انجام داده‌اند در نوشته‌های فرشتگان ثبت شده است. قرآن کریم در آیه زیر یک مطلب بسیار مهّم را از زبور نقل کرده است:

﴿وَ لَقَدْ کَتَبْنٰا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ أَنَّ الْأَرْضَ یَرِثُهٰا عِبٰادِیَ الصّٰالِحُونَ﴾[۴]

ما در زبور بعد از تورات چنین نوشتیم، که این زمین را بندگان شایستهٔ ما به ارث خواهند برد.

بررسی «اوستا»؛ شبه کتاب مجوس

قرآن کریم یکجا بعد از ذکر مؤمنان، در میان مجموعه‌ای از دارندگان عقاید باطل، مجوس را نیز ذکر کرده و فرموده است.

﴿إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ الَّذِینَ هٰادُوا وَ الصّٰابِئِینَ وَ النَّصٰارىٰ وَ الْمَجُوسَ وَ الَّذِینَ أَشْرَکُوا إِنَّ اللّٰهَ یَفْصِلُ بَیْنَهُمْ یَوْمَ الْقِیٰامَةِ إِنَّ اللّٰهَ عَلىٰ کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ﴾[۵]

قطعاً روز قیامت خدا در میان مؤمنان و یهودیان و ستاره‌پرستان و مسیحیان و مجوس و مشرکان داوری خواهد کرد، و خدا بر همه چیز آگاهی حضوری دارد».

و رفتار مسلمانان با مجوس[۶] همان رفتار بوده که با اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان) به عمل آورده‌اند. معروف است که عمر بن خطاب ﷺ در دوران خلافتش دربارهٔ

---

۱. اعلی / ۱۴-۱۹. ۲. نساء / ۱۶۳. ۳. قمر / ۵۲.
۴. انبیاء / ۱۰۵. ۵. حج / ۱۷.
۶. تاریخ جامع ادیان، ص ۳۲۰.

مجوس متردد بود که مانند یهودیان و مسیحیان مالیات تحت الحمایگی از آنها بگیرد یا به گونه دیگر عمل نماید تا حدیثی را از پیامبر ﷺ برایش روایت کردند که پیامبر ﷺ فرموده: «**عَامِلُوهُمْ مُعَامَلَةَ أَهْلِ ٱلْكِتَابِ**» یعنی با مجوس مانند اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان) رفتار کنید.

مفسّرین قرآن و مورخین اسلامی تصویر چندان روشن و مفصّلی را از مجوس ارائه نداده‌اند. تفسیر روح المعانی[1] به نقل از «الملل و النحل شهرستانی» می‌گوید: «**إنّ لَهُمْ شبهة کتاب و انّهم یعبدون النّار**» امّا مورخین غیر اسلامی با تفصیلات زیاد از مجوس - که همان زرتشتیان هستند - بحث کرده و از جمله نوشته‌اند:

«در میان قرنهای ششم و هفتم[2] قبل از میلاد در کنار دریاچه ارومیّه «زرتشت» به تبلیغ مندرجات کتابی به نام «اوستا» پرداخت که آن را آسمانی معرفی می‌کرد و هنگامی که به بلخ رفت و گشتاسب[3] آیین زردشت را پذیرفت، آن آیین در تمام ایران گسترش یافت. زرتشت شرحی را بر اوستا نوشت و آن را «زند» نام نهاد که زند به معنی تفسیر است. بعدها بر زند هم شرحی نگاشت و آن را «پازند» نام نهاد، یعنی تفسیر تفسیر، و در دوازده[4] هزار (قطعه) پوست گاو نوشته شده بود. ناصرخسرو در اشاره به آن دو تفسیر اوستا گفته است:

ای خوانده کتاب زنده و پازند ••• این خواندن زند تا کی و چند

امّا در حملهٔ اسکندر مقدونی به ایران که در سال (۳۳۰) قبل از میلاد اتفاق افتاد و طیّ آن مراکز مهّم و حساس، از جمله کتابخانهٔ جمشید طعمهٔ حریق[5] گردید، قسمت اعظم اوستا از بین رفت و بعد از نزدیک به هفت قرن که ساسانیان تدریجاً به قدرت رسیدند، به یادآوری مبانی آئین فراموش شده زرتشتی پرداختند و موبدان و روحانیون را مأمور نمودند که از روایتها و محفوظات خود هر چه به یاد می‌آورند «اوستا» را بنویسند.

---

۱. روح المعانی ج ۱۷ ص ۱۲۹.
۲. تاریخ جامع ادیان ص ۴۰۴ به جای «گشتاسب» «یشتاسپ» نوشته و دربارهٔ زمان تولد و نحوهٔ تبلیغ زرتشت، ر.ک: موازنهٔ بین ادیان - گلپایگانی به نقل از «فروغ مزدیسنا».
۳. تاریخ کامل ابن اثیر ج ۱ صص ۲۸۵-۲۶۰؛ موازنهٔ بین ادیان چهارگانه توحیدی صص ۲۶-۲۷.
۴. همان.
۵. همان.

فیلیسین شاله در این باره می‌نویسد: «کتاب مقدس آیین مزدا فقط در قرن سوّم میلادی گردآوری[۱] شده (نزدیک هزار سال بعد از زرتشت) و در قرن چهارم مسیحی به عنوان کتاب شریعت دین زردشت اعلام گردید، ولی یک بخش از این آثار مخصوصاً پنج سرود موسوم به «گاتها» به عصر بسیار پیشین تعلّق دارد و تألیف[۲] زردشت است.

۱. همان.	۲. همان.

فصل هجدهم

رکن پنجم والنبیّین

(نبوّت عامّه)

پنجمین رکن از ارکان ایمان، یقین داشتن به تحقق نبوّت است. به طوری که باید هر فرد مؤمن و مسلمانی یقین داشته باشد به اینکه، خدای متعال، در طول تاریخ، در میان جوامع بشری، افرادی را برگزیده و مطالبی را به آنان وحی کرده است که از دایرهٔ عقل و شعور بشری فراتر و آگاهی از آنها در زندگی فردی و اجتماعی انسانها کاملاً لازم و ضروری بوده است.

این رکن از چندین جهت جای تحقیق و تفحص است: اوّل از این جهت که نبوت در تأمین زندگی فردی و اجتماعی انسانها تا آن اندازه ضروری است که زندگی انسانها بدون نبوت، سراسر در تاریکی و گمراهی و سیه‌روزی مصروف می‌گردد. دوّم شرایط لازمهٔ مقام پیامبری و موانع آن. سوّم برهان قطعی بر اثبات دعوی پیامبری (یعنی معجزات) چهارم برهان قطعی (و معجزه‌های) نبوّت و رسالت محمد رسول الله ﷺ.

نیاز مبرم زندگی اجتماعی به نبوّت

این مطلب دارای دو بخش است: اوّل چون[1] لازمهٔ وجود انسان، زندگی اجتماعی[2] است و زندگی اجتماعی شایسته نوع انسان، بدون قوانین سماوی و خدایی و مجریان مؤمن امکان[3] ندارد، و هر امری که مورد نیاز مبرم نوعی از انواع باشد،

---

۱. الشفاء - ابوعلی سینا ص ۴۴۱؛ شرح مواقف ج ۸ ص ۲۲۲؛ شرح مقاصد ج ۵ صص ۶-۷؛ شرح تجرید ص ۳۶۷؛ طوالع الانوار بیضاوی همراه شرح مطالع الانظار اصفهانی ج ۱ ص ۵۳۸.

۲. همان.

۳. همان.

قطعاً آفریدگار عالم و قادر حکیم مطلق از بخشیدن و اعطای آن دریغ نخواهد کرد، بنابراین قطعاً خدای متعال قوانین سماوی را به وسیله افراد برگزیدهٔ خود (یعنی پیامبران) به جوامع بشری ابلاغ فرموده است.

توضیح اینکه، لازمهٔ نوع انسان[1] زندگی اجتماعی است، زیرا با توجّه به ظرافتها و پیچیدگیهایی که در دستگاههای ظاهر و باطن وجود انسان مشاهده می‌گردد، اداره کردن آن دستگاه‌ها به طور شایسته، نه تنها عقلی می‌خواهد که بقیّه جانداران ندارند، بلکه معدودی از عقل هم (عقلهای یک خانواده) از ادارهٔ آنها عاجز و ناتوان هستند[2] و باید مجموعه‌ای از عقلها در ادارهٔ آن دستگاه‌ها با هم همکاری داشته باشند تا زندگی شایستهٔ نوع انسان را که زندگی اجتماعی است فراهم آورند و جمعیّتهای بسیاری - با ذوق و سلیقه‌های متفاوت - در روستاها و شهرها در کنار یکدیگر و در مناطق یک کشور با یکدیگر زندگی کنند و جمعی از آنان، با آب و خاک سر و کار داشته باشند و غلّات و حبوبات و میوه‌ها و سبزیجات را از دل زمین بیرون بیاورند و جمعی دیگر گندم را خرد و خمیر کرده و در نانوایی نان مردم را بپزند و جمعی خیاط[3] و جمعی بنا و جمعی معلّم و مهندس و طبیب و... هر دسته وظیفهٔ خود را انجام دهد.

از علایم و رموز اجتماعی بودن زندگی نوع انسان هم این است که آفریدگار حکیم مطلق به وسیله اعطای نطق و زبان و بیان، جهت برقرار کردن روابط، آسانترین و طبیعی‌ترین وسیله را در اختیار آنان قرار داده است و از راه تفاوت استعدادها و تفاوت ذوق و سلیقه‌ها انجام دادن تمام شغلهای مورد لزوم را برای آنان میسّر کرده است.

البته دسته‌ای از جانداران دیگر نیز مانند انسان دارای زندگی اجتماعی می‌باشند مانند زنبور عسل و مورچه‌ها، امّا افراد این دو نوع با افراد نوع انسان بسیار متفاوت هستند؛ زیرا افراد نوع زنبور عسل و مورچه‌ها بر حسب غریزه[4] کنترل شده می‌باشند و

---

۱. همان.

۲. مطالع الانظار اصفهانی شرح طوالع الانوار بیضاوی این مطالب را در صفحه‌های ۵۳۸ و ۵۳۹ به صورت مفصل بیان کرده است و از جمله گفته است «**لانه یحتاج الی غذاء و لباس و مسکن و سلاح کلها صناعیّة لیس کسایر الحیوانات التی یکون ما یحتاج الیه من الغذاء و اللباس و المسکن و السّلاح طبیعیّا و الشّخص الواحد لایمکنه القیام بهذه الامور بل تتوقف علی جمعیّة و ...**».

۳. همان.	۴. همان.

علاوه بر اینکه دارای آرزوهای بسیار کم عرض و کوتاهی هستند، و در حدّ خور و خواب و آرامش شبها و فعالیّت در روزها و ذخیره اندوزی در فصلهایی برای فصلی و ادامه توالد و تناسل خلاصه می‌شوند، چون آن آرزوها دارای مرز معینی هستند و وظایف نیز غریزی می‌باشند. بنابراین آن وظایف[1] بدون هیچ گونه برخوردی و حتی با احساس تلذذ انجام داده می‌شوند و از این رو نه بهره‌بری وجود دارد، نه بهره‌کشی، و نه ستمدیده‌ای وجود دارد نه ستمگری و نه جنگی وجود دارد و نه اسارت و نه زد و بند و قتل و غارتی؛ زیرا تعاون و توافق و عدم تضادّی که برای تأمین یک زندگی اجتماعی سالم لازم است، برای نوع زنبور عسل و نوع مورچه از راه[2] غریزه تحقق یافته است و هیچ گونه نیازی به خارج نوع خود ندارند. در صورتی که افراد نوع انسان در درون نوع خود و بر حسب غریزه، نه تنها واجد تعاون و توافق لازمه زندگی اجتماعی نیستند، بلکه بر حسب ویژگیهای غریزی امکان هیچ گونه توافق و تعاونی ندارند؛ زیرا افراد نوع انسان اوّلاً - آرزوهایشان همانگونه که از حیث کمّی بی نهایت عریض و طویل هستند، و هر انسانی به[3] هر پلّه‌ای از قلّهٔ بی نهایت رفیع آرزوهایش برسد، دایرهٔ افق آرزوهایش بیش از پیش وسیعتر و جوش و جنبش و تلاشش بیشتر می‌گردد، همچنین از لحاظ کیفی آرزوهای نامحدود و در عین حال پر خرج و حادثه ساز مانند جاه طلبی و سلطه‌گری و تسکین عقده‌های حقارت و تعظیم خود و تحقیر دیگران و... دارد که جانداران دیگر دارای زندگی اجتماعی آثار چنین آرزوهای از آنها مشاهده نگردیده است.

ثانیاً افراد نوع انسان در جستجوی آن آرزوها حالت همه خواهی و همیشه خواهی - و بزبان قرآن کریم حالت «تکاثر» را دارند و به همین جهت آن میل‌ها اشباع شدنی نیستند و در نتیجه هر فرد و هر گروهی به اقتضای غریزه و به طور دایم، تمام توان خود را آشکارا یا مخفیانه در راه نیل به آن آرزوهای غریزی به کار می‌اندازد، تا هر چه در دست دیگری است با زور یا تزویر از او بگیرد[4]، و اگر افراد گروهی با هم توافق و همکاری می‌کنند، این توافق امری است عارضی و مقطعی و به خاطر غلبه بر دشمن مشترک آنها

---

۱. همان.

۲. رسالة التوحید، صص ۹۹-۱۰۰ و ۱۰۵؛ خدا و پیامبران، جعفر سبحانی صص ۱۸-۳۹.

۳. همان.

۴. همان.

است و هر گاه آن دشمن مشترک از بین[۱] رفت، افراد آن گروه فاتح به خاطر نیل به آرزوهای مذکور آشکارا یا مخفیانه به جان هم می‌افتند.

بنابراین افراد نوع انسان ـ بر خلاف جانداران دیگر ـ دارای چنان تمایلات غریزی هستند که با وجود آنها تعاون و توافق ـ که نخستین شرط زندگی اجتماعی است ـ برای آنها به هیچ وجه امکان پذیر نمی‌باشد، در این صورت افراد نوع انسان، اگر از بیم و هراس تهاجم آشکار و نهان یکدیگر از دور هم پراکنده می‌شوند و به صورت فرد فرد یا حدّ اکثر به صورت خانواده‌های منفرد به سر می‌برند و زندگی اجتماعی را به علّت ناممکن بودنش به کلیّ کنار بگذارند، در این صورت لازم می‌آید خدای متعال در عین اینکه افراد نوع انسان را به گونه‌ای آفریده باشد که زندگی آنان فقط اجتماعی باشد. با این حال نخستین شرط تحقق آن نوع زندگی را از آنان دریغ[۲] کرده باشد، که البته چنین تصوّری دربارهٔ یک فرمانروای خردمند و دادگر جایز نیست تا چه رسد به آفریدگار جهان هستی و دارای علم محیط و قدرت[۳] بی‌نهایت و حکمت مطلق.

حال اگر افراد نوع انسان با وجود تلاطم امواج آرزوها و آن همه حملات آشکار و نهان به یکدیگر، باز به علّت غیر طبیعی بودن زندگی فردی، ناچار به دور همدیگر جمع شوند و در کنار یکدیگر زندگی کنند، به طور قطع لازم است که هر فردی از افراد و[۴] هر خانواده‌ای از خانواده‌ها به خاطر حراست از آنچه خود دارند (جان، مال، حیثیت و...) و به خاطرِ ربودنِ آنچه دیگران دارند، به صورت سربازانی در آیند که شمشیری (یا هر وسیله مخرب دیگر) را در یک دست و سپری (یا وسیله حفاظت مادّی یا اخلاقی) را در دست دیگر گرفته[۵] و شب و روز آشکارا و مخفیانه و با اندیشه و عمل در حال حمله و دفاع به سر برند، و با تغییر زمان و مکان و حتی با پیشرفت صنایع و تکنولوژی این زد و خوردها و حمله و دفاعها از بین نمی‌روند بلکه وسایل عمل و انجام دادن آنها ترقی می‌کند و خطر آنها هزاران برابر بیشتر می‌شود مانند تبدیل شمشیر به بمب اتم!! ـ و تا ایجاد یک قطب زور مدار و ستمگر کاملاً مطاع ـ (دیکتاتور) و مجموعه‌ای از برده‌های

---

۱. همان. ۲. شفا نبوت ص ۴۴۲.

۳. همان.

۴. نیچریگری تألیف سید جمال‌الدین و ترجمهٔ آن به عربی به وسیله شاگردش شیخ محمد عبده صص ۳-۸. ۵. همان.

کاملا مطیع (استمثار شده) و در حقیقت تبدیل جامعه آزاد و مختار بشری به مجموعه‌ای از جانداران فاقد اراده و آزادی این زد و خوردها همواره ادامه دارد (امثال فراعنه مصر در دوره‌های گذشته و چنگیز و نرون، آتیلا و هیتلر در دوره‌های بعدی) و پس از ایجاد چنان قطبی، مدتی آرامش و سکوت و سکون بر فضای زندگی آن جامعه حکمفرما می‌شود، امّا این آرامش نه طبیعی است و نه دایم، بلکه آرامشی است قبل از طوفان؛ زیرا در هر زمانی که چنین آرامش غیر طبیعی ایجاد گردیده دیری نپاییده که سکوتها شکسته شده و حرکت ستمدیدگان علیه دیکتاتورهای امثال نرون و آتیلا و هیتلر آغاز گردیده است تا بالأخره آن ستمدیدگان نیز به مرحله‌ای رسیده‌اند که یک ستمگر را از خود بسازند و همان سلسلهٔ زد و خوردها و جنگ و گریزها را ادامه دهند.

بدیهی است ادامه چنین وضعی بلایی است بس بزرگ و مصیبتی است بسیار جانگداز و فراگیر و یگانه راه دفع آن بلا وجود قوانینی [1] است که تمایلات مادّی و معنوی افراد نوع انسان را کاملاً کنترل کند، و حدود حقوق تمام افراد و گروهها را معین و مشخص [2] نماید، امّا واضع آن قوانین باید چه کسی باشد؟ و باید چه کسانی آنها را اجرا نمایند؟ و از چه راهی ضمانت اجرایی را پیدا کنند؟

مطابق تجارب تمام ملّتها و نصّ آیه [3]:

﴿وَ أَنْزَلْنا مَعَهُم الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [4]

بدون تردید وضع چنان قوانینی از دو جهت کار خود افراد نوع انسان نیست یکی از این جهت که آگاهی آنان هم سطحی و هم موسمی و زمانی و مکانی است و به علّت نداشتن علم محیط و بی‌خبر بودن از باطن و ضمیر انسانها و ناآگاهی از آینده، هر قانونی را وضع کنند ناقص و ناتمام خواهد بود، و دیگر از این جهت که همواره اغراض شخصی و منافع گروهی و مصالح جناحی را در آن قوانین میگنجانند و در نتیجه آن قوانین نه تنها موجب تأمین عدالت و مساوات نمی‌گردد، بلکه به وسیلهٔ همان قوانین بسیاری از ستمها و تفاوت و تبعیض‌ها بر مردم تحمیل می‌گردد، و به فرض اینکه آن قوانین وضع شده تا

---

۱. شفا ص ۴۴۱؛ شرح مطالع الانصار اصفهانی بر طوالع الانوار بیضاوی؛ هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۵۳۹؛ شرح تجرید ص ۳۶۷.
۲. همان.
۳. نیچریگری، همان کتاب خدا و پیامبران ص ۲۱.
۴. الحدید / ۲۵.

حدّی و برای زمانی و در مکانی، اجرای آنها سبب تحقق عدالت و مساوات هم باشد، می‌توان پرسید که چه کسانی آنها را اجرا می‌کند، و وقتی پشت پرده کفّه‌های ترازوی عدالت با یک رشوهٔ سنگین یا جاذبهٔ منفعت شخصی و مصلحت گروهی به زمین چسبید، چه نیرویی وجود دارد که آن کفه‌ها را مساوی نماید، و به فرض اینکه اجرا کنندهٔ قوانین در مواردی حالت[۱] بی‌تفاوتی داشته باشد عمل به آن قوانین که یک ضمانت اجرائی می‌خواهد و یک گرایش درونی لازم دارد که باز می‌توان پرسید از چه راهی تامین می‌گردد؟

بنابراین واضع چنان قوانینی قطعاً باید کسی باشد که از اعماق درون انسانها و از همهٔ آیندها آگاه باشد و در وضع آن قوانین جز مصلحت عموم آنان منظور دیگری نداشته باشد و بدیهی است جز خدای متعال هیچکس دیگری واجد آن شرایط نمی‌باشد، پس واضع آن قوانین قطعاً باید خدای متعال باشد، و آن قوانین شریعتهای سماوی و احکام ادیان الهی باشند[۲] که خدای متعال با بعثت پیامبرانش آنها را به بندگانش ابلاغ فرماید، و مجریان آن قوانین، ابتدا خود آن پیامبران باشند و بعد از رحلت آنان افراد مؤمنی آن قوانین را اجرا کنند که ایمان آنان به صورت یک پلیس و کارآگاه در آشکار و نهان از انحراف و تفاوت و تبعیض آنان جلوگیری به عمل آورد و ضمانت اجرایی آن قوانین نیز ایمان و گرایش درونی یکایک افراد مؤمن به آن قوانین است، که عموماً در آشکار و نهان و با طیب خاطر و به امید دریافت پاداشهایی صد بار ارزنده‌تر از آثار آنی و فانی تخلّفات به آن قوانین عمل می‌نمایند، و همان ایمان و گرایش درونی - چه نسبت به اجرا کنندگان و چه نسبت به عمل کنندگان - حالت شبیه غریزی بودن را در آن قوانین سماوی ایجاد می‌کند و به همان اندازه که مکیدن خون زحمتکشان از راه ارتشاء و احتکار و فریبکاریها و همچنین قتل شخص بی‌گناه و عایله‌مند و تصاحب

---

۱. همان.

۲. شفا ـ ابوعلی سینا ص ۴۴۳؛ شرح مقاصد ج ۵ صص ۶-۷ و عبارت تفتازانی در این باره: «**و الحاصل ان النظام المودی الی صلاح حال النوع علی العموم فی المعاش و المعاد لا یتکمل الّا ببعثة الانبیاء و الفلاسفة و جمع من المتکلمین قالوا: «انّ بعثة الانبیاء من مقتضیات حکمة الباری عزوجل فیستحیل ان لا یوجد لا ستحالة السفه علیه کما ان ما عَلم و قوعه یجب ان یقع لا ستحالة الجهل علیه**» برای توضیح بیشتر و مثالهای روشن، ر.ک: «خدا و پیامبران» صص ۲۰-۲۳.

دارایی او، برای افراد بی‌دین و بی‌ایمان و هواپرست نشاط‌انگیز و لذّت بخش است، به همان اندازه، هزینه کردن حق‌الزحمه‌ها در راه معالجهٔ بیماران عایله‌مند و اشتغال افراد بیکار و بی‌چیز و تحمل خطرات جانی در راه حفظ سلامتی دیگران، برای افراد مؤمن و متعهد به دین خدا، لذّت بخش و نشاط‌آور است.

نیاز مبرم انسانها به نبوّت در زندگی فردی

بخش دوّم از مطلب اوّل نیز این است که افراد نوع انسان همانگونه که برای تحقق زندگی اجتماعی به نبوّت نیاز مبرم دارند. همچنین برای تحقق زندگی فردی نیز از دو جهت[1] به نبوّت نیاز مبرم دارند: اوّل از این جهت که تک‌تک افراد بشری به صورت فطری همواره معتقد بوده‌اند که یک نیروی نامرئی در چگونگی سرنوشت آنها و در تغییر و تحوّل اوضاع و ایجاد حوادث و پدیده‌های جهان کاملاً مؤثر است، و ارتباط با آن نیرو را از راه کرنش و ثناگویی و همچنین مددجویی از او را از راه دعا و مناجاتها، موجب کسب سعادت و خوشبختی خود یا لااقل سبب رفع و دفع بلاهای سماوی دانسته‌اند، امّا همان‌گونه که اطفال نوزاد به خاطر دفع احساس گرسنگی فطری در یک حالتی از تلاش و جستجو است و اگر راهنمایی نشوند خاکها، سنگریزه و تکه‌های چوب و... را می‌بلعند و سلامتی خود را به خطر می‌اندازند، افراد انسان هم که در رفع همان احساس فطری در تلاش و تکاپو هستند مادامی که از طرف آفریدگار با اعزام پیامبران به سوی بندگان، راهنمایی نشوند، سنگ و چوب و ستارگان و ماه و خورشید و جانداران مفید و جانوران خطرناک و رُعب‌آور را مظهر آن نیرو می‌پندارند و به خدایان متعدد و ربّ النوعهای گوناگون معتقد می‌شوند و سلامتی روحی و عقلی خود را به خطر می‌اندازند و همان آفریدگار حکیمی که شیر آمادهٔ پستان، و عطوفت مادرها را یک وسیلهٔ دایمی و طبیعی قرار داده که نوزادان را در چنان حالی از خطر مرگ نجات می‌دهد و مایهٔ رشد و تکامل او هم می‌گردد، قطعاً تک تک انسانهای سراسیمه و راه گم کرده و نابینایان را به وسیله نبوّت و اعزام پیامبرانش به سوی آنها، هدایت و راهنمایی

---

۱. اینکه افراد نوع انسان در زندگی فردی نیز شدیداً به نبوّت نیازمند هستند، نخستین بار شیخ محمد عبده در رسالة التوحید صص ۸۹-۹۵ و صفحه ۱۰۳، آن را بیان کرده است و در کتابهای شرح مقاصد تفتازانی و شرح مواقف سیدشریف و طوالع الانوار بیضاوی و حتی شفای ابوعلی سینا در این زمینه بحثی به میان نیامده است.

خواهد کرد، تا افراد درس نخوانده را در امر خداشناسی از چنان لغزشها و اشتباهاتی نجات دهد که پروازکنندگان در آسمان فلسفه یونان و هند و ایران قبل از نزول وحی بارها دچار آن لغزشها شده‌اند.

دوّم افراد بشر در زندگی فردی از این جهت نیز نیاز مبرم به نبوّت دارند که به گونهٔ فطری (در هر زمان و مکانی و در شرایط متفاوت زندگی) همواره وجود زندگی دیگری را بعد از همین زندگی[١]، احساس کرده‌اند و برای خوشبختی در آن زندگی همواره در تلاش و تکاپو بوده و کارهایی را نیز انجام داده‌اند[٢] ولی همان گونه که افراد نوزاد در جهت اشباع یک حسّ فطری (احساس طرب و خوشحالی) به جوش و جنبش می‌افتند، اگر مواظب آنها نباشند و آنها را راهنمایی نکنند، دچار خطر می‌شوند و به خود آسیب می‌رسانند همچنین افراد انسان که به اقتضای همان حسّ فطری همواره در تلاش و تکاپو هستند اگر از طرف آفریدگار حکیم و رحیم با اعزام پیامبران و نازل کردن شریعتها به اسباب و موجبات سعادت و شقاوت در آن زندگی و راه دسترسی به آن اسباب و موجبات راهنمایی نشوند، قطعاً بیکار نمی‌نشینند و هر کس بنابه رأی و نظر یا خواستهٔ خود دست به کاری می‌زند. به طوری که یا هر یک برای خود سببی را می‌تراشد و در کوره راهی به سوی تباهی خویش پیش می‌رود یا تعدادی از انسانهای زرنگ و فریبکار و از خدا بی‌خبر، خرافه‌هایی را برای مردم می‌بافند و دست و پا و هوش آنان را با همان خرافه‌ها می‌بندند و علاوه بر اینکه آنان را استثمار می‌کنند، احساس زندگی دیگر را نیز سبب تباهی زندگی در این جهان می‌سازند.

بنابر براهین ذکر شده، افراد نوع انسان در زندگی اجتماعی[٣] و زندگی فردی از لحاظ جسمی و از لحاظ روحی شدیداً و تا حدّ ضرورت به «نبوّت» و اعزام پیامبران خدا به سوی آنها و ابلاغ شریعتهای خدا به آنها نیازمند هستند و اقتضای حکمت آفریدگار حکیم مطلق این است که هر نوعی[۴] از انواع موجودات زنده را که آفریده است، قطعاً تمام وسایل رفع نیازهای ضروری را نیز برایش آفریده

نبوت؛ لازمهٔ حکمت مطلق آفریدگار

١. رسالة التوحید، صص ٨٩-٩٥.
٢. همان.
٣. شرح مطالع الانظار بر طوالع الانوار بیضاوی، هامش شرح مواقف ج ١ صص ٥٣٨-٥٣٩؛ شرح مقاصد ج ۵ صص ٦-٧؛ شرح تجرید نصیرالدین طوسی ص ٣٦٧.
۴. همان.

است و آن همه دستگاههای محیّرالعقول درونی و بیرونی موجودات زنده که به طور خودکار و تحت ضوابط جذب و دفعهای غریزی، بدون سر درگمی و سراسیمگی تا زمانی که آفریدگارشان می‌خواهد «اجل مسمّی» مرتب در حال فعالیّت هستند و آفریدگار حکیم مطلق[1] دربارهٔ نوع انسان نیز - نه تنها لوازم ضروری - حتی از چیزهای مفید[2] غیرضروری هم نسبت به او دریغ نکرده است. مانند رویانیدن[3] موی ابروها و کمانی بودن کف[4] پاها و بی‌مویی پیشانی و بینی و گونه‌ها و...

بنابراین محال است و به هیچ وجه امکان ندارد، همان آفریدگار حکیم مطلق «نبوّت» راکه در زندگی فردی و اجتماعی نوع انسان به اندازه‌ای لازم و ضروری می‌باشد که نوع انسان بدون آن همواره سردرگم و سراسیمه و گمراه است، آن را از نوع انسان دریغ نماید و تمام افراد نوع انسان را - برخلاف افراد تمام انواع دیگر - برای همیشه نیازمند، ناقص، گمراه و سراسیمه بیافریند و مادامی که چنین امری بکلّی محال و ناممکن و با حکمت مطلق و علم محیط و قدرت مطلق باری تعالی در تضاد باشد، بنابراین طرف مقابل آن، یعنی تحقق «نبوّت» و اعزام پیامبران خدا به سوی جوامع بشری، امری قطعی و غیرقابل تردید خواهد بود.

اعتراضهای سه گانه دربارهٔ ضروری بودن نبوّت و پاسخ آنها

شاید کسانی بی‌توجّه به نتایج مقتضیات حکمت مطلق باری تعالی، بر نتیجه‌گیری فوق ایراد بگیرند و بگویند: «اگر نبوّت در زندگی فردی و اجتماعی انسانها تا آن اندازه جای نیاز و ضروری است و هر چه برای افراد نوعی جای نیاز و ضروری باشد آفریدگار حکیم مطلق از اعطای آن دریغ نخواهد کرد، پس اوّلاً چرا در زندگی جوامع بشری دوره‌هایی وجود داشته به نام دوره‌های فترت «فاصله بین دو نبوت» که نبوّتی در آن دوره‌ها تحقق نیافته است؟ ثانیاً، چرا بعد از تحقق آن نبوتها باز مردم غالباً در زندگی فردی و اجتماعی همان

---

۱. شفا ص ۴۴۱ و عین عبارت کتاب شفا: «فالحاجة الی هذا الانسان (ای النبیّ) فی ان یبقی نوع الانسان و یتحصّل وجوده، اشد من الحاجة الی انبات الشعر علی الاشفار و علی الحاجبین و تقصیر الاخمص من القدمین ... فلا یجوزان تکون العنایة الاولی تقتضی تلک المنافع و لا تقتضی هذه الّتی هی اسّها».

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

معضلات و گرفتاریها را داشته‌اند که باید با تحقق نبوّت رفع شوند؟ ثالثاً، چرا پیروان آن نبوتها مانند منکرین نبوتها همواره در اختلاف[۱] و نزاع و جنگ و خونریزی به سر برده‌اند و بسیار اتفاق افتاده که پیروان یک دین که دین خود را حق دانسته و ادیان دیگر را باطل دانسته با پیروان آن ادیان جنگیده و در این نوع جنگها خونهای زیادی[۲] ریخته شده‌اند؟

پاسخ بخش اوّل آن اعتراض این است که باز تکرار می‌کنیم امکان ندارد آفریدگار حکیم مطلق و قادر مطلق موجودی را نیازمند و ناتمام بیافریند و سبب رفع نیاز و تکمیل او را نیافریند و چون انسان نوعاً و فرداً، شدیداً به تحقق نبوت نیازمند است، خدای متعال مطابق نصّ آیهٔ ۳۳ آل‌عمران، با نخستین فرد انسان «آدمها» و با نخستین گروه انسان آدم و فرزندانش نبوّت را تحقق بخشیده است و مطابق آیه ۴۴ سوره مؤمنون، معلوم می‌گردد که پیامبران خدا هرگاه لازم بوده پیاپی و یکی بعد از دیگری از طرف خدا به سوی جامعهٔ بشری اعزام گردیده‌اند، و مطابق نصّ آیه‌های

﴿وَ لَقَدْ بَعَثْنا فی کُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ﴾[۳]

﴿وَ إِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلّا خَلا فِیها نَذِیرٌ﴾[۴]

﴿وَ لِکُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ﴾[۵]

در هر عصر و روزگاری و در میان هر قوم و ملّتی از زمان آدم تا زمان نبوّت خاتم، همواره نبوّت تحقق یافته است، و اگر مطابق آیه

﴿یا أَهْلَ الْکِتابِ قَدْ جاءَکُمْ رَسُولُنا یُبَیِّنُ لَکُمْ عَلیٰ فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ﴾[۶]

در بین نبوت سابق و در بین نبوت خاتم پیامبران «فترت» و فاصله‌ای وجود داشته است، به منزلهٔ این است که یک وعده غذای جمعیّتی از مدت خود کمی تأخیر گردد، تا نیاز شدید آن جمعیّت به آن غذا بخوبی ظاهر شود و اشتهای آنها برای میل آن غذا بغایت خود برسد که خود این تأخیر نیز اثر حکمت و رحمت است.[۷]

پاسخ بخش دوّم آن اعتراض نیز این است، که مقتضای حکمت و رأفت آفریدگار حکیم و رئوف تنها این است که اسباب رفع نیازها را به نیازمندان آزاد و مختار عطا

---

۱. رسالة التوحید ص ۱۲۴. ۲. همان.
۳. نحل / ۳۶. ۴. فاطر / ۲۴.
۵. یونس / ۴۷. ۶. مائده / ۱۹.
۷. تفسیر کبیر - امام رازی ج ۱۱ ص ۱۹۴.

فرماید تا اگر خود خواستند و مایل بودند آنها را مورد استفاده قرار دهند، نه اینکه آنها را به استفادهٔ اجباری از آن اسباب ناچار نماید و از انسانهایی که آنها را مختار و آزاد آفریده است، سلب اختیار و سلب آزادی نماید و هرگاه نیازمندان به میل خود از وسایل رفع نیاز خود استفاده نکردند، کسی از وسیله بودن آنها دچار تردید نخواهد بود، فرض کنیم کسانی به طور عمد و از راه لج‌بازی[۱]، خیره‌سری و هواپرستی یا از راه غفلت و فراموشکاری عمداً خود را ناشنوا و نابینا کردند[۲] و عقل و تجربهٔ خود را کنار گذاشتند و در نتیجه برخلاف دستورات اکید اطبا از تناول چربیها و مواد قندی خودداری نکردند و بدون توجّه به علایم رانندگی تخلفاتی را مرتکب شدند و برخلاف حکم عقل به مواد مخدّر آلوده شدند و به موجود بیمار و مجرم و مطرودی تبدیل شدند، از مشاهدهٔ این اتفاقات ناگوار کسی گمان نمی‌برد که وجود چشم و گوش و عقل و تجربه بکلّی بی‌فایده و در رفع نیازهای بسیار مهّم افراد بشری هیچ گونه تأثیری ندارند؛ زیرا هر انسانی - حتی همان موجود بیمار و مجرم و مطرود هم - می‌داند که در پیدایش این اتفاقات، اندامها و نیروها هیچ تقصیری نداشته‌اند و بلای پیش آمده در نتیجهٔ استفاده نکردن از آنها به وجود آمده است.

آری «نبوّت» وسیله رفع تمام نیازهای فردی و اجتماعی انسانها است، به شرط اینکه آن‌گونه که خدا آن را به انسانها اعطا کرده است - بدون کاهش و افزایش - مورد استفاده قرار دهند؛ زیرا هیچ وسیله و سببی بدون استعمال و به کار بردن مفید نخواهد بود.

پاسخ بخش سوّم اعتراض نیز این است، که وارد کردن چنین اعتراضی مبنی بر غفلت تمام از موضوع بحث است؛ زیرا موضوع بحث این است که نبوت و شرایع سماوی در زندگی فردی و اجتماعی انسانها شدیداً مورد لزوم می‌باشند و جوامع بشری در پرتو نبوّت و عمل به شرایع سماوی به سرفرازی و سعادت هر دو جهان نایل

---

۱. رسالة التوحید ص ۱۲۷ و خلاصه عبارت کتاب: «**إنّ منزلة النبوّات مِنَ الاجتماع هی منزلة العقل من الشخص او منزلة العلم المنصوب علی الطریق المسلوک بل منزلة السمع و البصر، فقد یسیئی البصیر استعمال بصره فیتردی فی هاویة یهلک فیها و عیناه سلیمتان یلمعان فی وجهه. یقع ذلک لطیش او اهمال او غفلة او لجاج او عناد و ...**».

۲. همان.

می‌شوند و این مطلب همانگونه که از حیث تئوری و استدلال قبلاً ثابت گردید از حیث عمل و تجربه نیز کاملاً ثابت است[۱]؛ زیرا تاریخ متواتر نقل کرده است هر پیامبری که از طرف خدا به سوی جامعهٔ بشری فرستاده شده است تا آن پیامبر در حال حیات بوده و مقررات آن دین را پیاده کرده است و بعد از رحلت او نیز هرگاه جانشینان و پیروانش مانند او به آن دین عمل کرده‌اند، در زندگی فردی و در زندگی اجتماعی در نهایت سعادت و خوشبختی و ترقی و تکامل به سر برده‌اند و جنگهایی که داشته‌اند دو نوع بیشتر نبوده یا جنگهای دفاعی بوده و در راه حفظ موجودیت خود جنگیده‌اند یا جنگهای رهایی‌بخش و به خاطر بیرون آوردن ملتهای زیر سلطهٔ قدرتهای استکباری و استثماری و استعبادی و آزاد کردن آنان در انتخاب هر دین و مذهبی که خود می‌خواهند بوده است و از این طریق با قدرت مداران روزگار جنگیده‌اند و در راه آزاد کردن ملّتها تا آنجا که توانسته‌اند فداکاری کرده‌اند. پیروان واقعی نبوتها همواره در راه سعادت و ترقی گام برداشته‌اند و اگر جمعیّتهایی نام و عنوان دینی داشته‌اند و به مقرّرات آن عمل نکرده‌اند و دچار بلاها و بدبختیهای فردی و اجتماعی شده‌اند، دلیل تأثیر کامل دین در سعادت و ترقی ملّتها است نه دلیل بی‌تأثیری دین یا سوء تأثیر آن.

---

۱. تجربه ثابت کرده است که پیشرفت جوامع بشری در علوم و صنایع به هیچ وجه نیاز آنها را در زندگی اجتماعی و در زندگی فردی به نبوت و هدایت انبیاء رفع نخواهد کرد و اینک چند مثال: «چندی قبل ملّت پانصد میلیونی هند که به حالتی از گرسنگی و قحطی رسیده بودند و دولت اعلان کرد که در آن شرایط اضطراری کشور برای حفظ جان انسانها از گوشت گاو به مقدار ضرورت استفاده شود، هیجان آنچنان فراگیر و بی‌سابقه‌ای سراسر هند را فرا گرفت که سقوط کابینه را تهدید می‌کرد و دولت ناچار حرف خود را پس گرفت، و در عصر رایانه! هنوز صدها میلیون انسان در سرزمین هند گاوهای مقدس و اجرام سماوی را می‌پرستند، تا آنجا که اگر گاوی بر سر راه قطاری بخوابد، هیچ مقامی نمی‌تواند به مقام والای آن گاو مقدس اهانت نماید و آن را از جای خود بلند کند، بلکه باید قطار آن قدر بایستد و صبر کند که معبود مسافرانش به میل خود از میان خط برخیزد. مثال دیگر اینکه هنوز جوامع صنعتی و به تعبیر واقعی جوامع ماشینی مشکل تفاوت نژادها را حل نکرده‌اند و حال آنکه در اثر اختلاف نژاد چقدر خونها ریخته می‌شود یا هنوز در کشور صنعتی ژاپن برای هر رویدادی به خدایی معتقد و انواع پیکرها را می‌پرستند. ر.ک: خدا و پیامبران صص ۳۰-۳۱.

دلایل شیخ محمّد عبده در اثبات امکان و وقوع وحی

در قرن نوزدهم میلادی که تهاجم فرهنگ ماتریالیستی شدت یافته و انکار مدلولات عقلی نوعی از روشنفکری به شمار می‌آمد، برخی از غرب‌زدگان در لجاجت خود به آنجا رسیده بودند، که: «وحی خدا را بر پیامبرانش غیرممکن پنداشته و برخی آن را ممکن، امّا غیرواقع می‌شمرده‌اند» ناچار بعضی از دانشمندان امثال فرید وجدی، طنطاوی، زرقانی و...، از راه دلایل حسّی «خواب مغناطیسی، خواب مصنوعی و احضار ارواح» و درک یک امر غیرمادّی «غیر انرژی و مادّه» و درک رابطهٔ بین دو امر غیر مادّی «یعنی دو روح» امکان ارتباط ارواح پیامبران را با خدای متعال که غیرمادّی و آفریدگار مادّه و انرژی است، آشکارا اثبات نموده‌اند، امّا مرحوم شیخ محمد عبده در رسالة التوحید[1] ترجمهٔ نگارنده، این دو مطلب را با دلایل عقلی و حسّی اثبات نموده است.

سخن درباره وجود وحی بعد از تعریفی که معنی منظور از وحی را تصویر می‌نماید خواهد آمد، پس باید معنی حاصل با مصدر (اسم مصدر) را تعریف کنیم تا خود معنی مصدر نیز فهم گردد، و آنچه را که الفاظ در فضای ذهنها برمی‌انگیزانند ما را به خود مشغول نکند. در لغت عربی گفته می‌شود: «و حیت اِلَیهِ وَ اَوْ حیْتُ» هرگاه سخنی را به او بگویی که آن را از دیگری مخفی بداری. وحی مصدر همین فعل است، و نوشته ونامه و هر چه را که به دیگری رسانیدی تا از آن آگاه شود وحی گفته می‌شود، سپس بر اثر غلبهٔ استعمال تنها به مطالبی گفته می‌شود که از طرف خدا به پیامبران رسانیده می‌شود. همچنین گفته شده که وحی آگاهی دادن است در حالتی از خفا و بر مطالب وحی شده نیز اطلاق می‌گردد.

اهل شرع نیز وحی را چنین تعریف کرده‌اند: «وحی عبارت است از اینکه خداوند متعال پیامبری از پیامبرانش را از حکم شرعی یا مانند آن، آگاه نماید» امّا ما بر مبنای شرط خویش آن را چنین تعریف می‌کنیم که وحی عبارت است از آگاهی و شناختی که شخصی آن را در دل خویش احساس می‌کند با قطع و یقین به اینکه این آگاهی و شناخت از طرف خدا با واسطه یا بی‌واسطه به او رسیده است و در صورت اوّل (باواسطه) با

---

۱. رسالة التوحید ترجمه نگارنده صص ۱۴۵-۱۴۶.

صدایی که در حسّ شنوایی او ترسیم می‌گردد یا بدون صدا خواهد بود.

در بین وحی و الهام به این صورت فرق گذاشته می‌شود که الهام شعور و احساسی است که دل به واقعیّت آن یقین دارد و به سوی خواسته‌های این احساس سوق داده می‌شود، بدون اینکه بداند که این شعور و احساس از کجا آمده است؟ و بیشتر به احساس گرسنگی و تشنگی و اندوه و شادی شباهت دارد.

با این حال گمان نمی‌ورد که درک ممکن بودن این نوع آگاهی و شناخت (وحی) و ظاهر شدن مصلحتهای بشری پوشیده از تودهٔ مردم، برای کسی که خدا او را به چنین امتیازی مخصوص کرده است و همچنین آسان بودن فهم چنین مطلبی نزد عقل، برای کسی سخت و دشوار باشد، مگر برای کسی که اساساً نمی‌خواهد بفهمد و دوست دارد قلب بسیار فهمیدهٔ خود را به نفهمی ناچار کند.

آری در بین هر ملّتی [1] و در هر زمانی [2] افرادی نیز پیدا می‌شوند که سبک مغزی و نقص آگاهی آنها را به آن سوی سواحل یقین دور می‌اندازد، و دربارهٔ هر چیزی که زیر حواسّ پنجگانهٔ آنها واقع نگردد در امواجی از شک و تردید می‌افتند و بلکه گاهی در مورد آنچه زیر حواس آنها واقع می‌شود نیز شک و تردید روا می‌دارند همچنان که در گذشته به این مطلب اشاره شده و گویی در نتیجهٔ همین سقوط فکری و عقلی به پایین‌ترین مرتبهٔ انواع دیگر از جانداران تنزل یافته و عقل و شؤون و راز و رموز خود را فراموش می‌کنند و در این حالتها لذت رهایی از قیود اوامر و نواهی را احساس می‌نمایند، و بلکه لذت رهایی از زندانهای شرم و حیا که آنها را به تعهّد و التزام انجام دادن کارهای شایسته می‌کشاند و از نزدیک شدن به کارهای ناشایسته ممانعت می‌نماید (عیناً همان حالتهایی که جانداران دیگر غیرانسان دارند).

این است که هرگاه سخنانی درباره نبوّتها و دیانتها بر این گونه افراد عرضه شود و دل آنها به شنیدن این سخنان تمایلی پیدا کند، بلافاصله با استفاده از اختیاری که در نظر و تفکّر به آنها داده شده، با این سخنان مبارزه کرده و از آن روگردان می‌شوند و انگشتان خود را در گوش خویش گذاشته از ترس اینکه مبادا دلیل به ذهن آنها وارد گشته و ایمان و عقیده به آنها برسد و شریعت و احکام دینی نیز به دنبال عقیده در دل آنها جا گرفته و از

---

۱. همان.

۲. همان، صص ۱۴۷-۱۴۸.

لذّتهایی که در گذشته چشیده‌اند و دوست دارند در حال و آینده[1] نیز آنها را بچشند، بکلی محروم گردند.

البته این حالت بیزاری از درک حق و واقعیّت یک بیماری است در روانها و در دلها که اگر خدا بخواهد با دوای علم و آگاهی معالجه می‌گردد. حال می‌توان پرسید کدام امرِ محال در وحی هست و کدام جنبه محال در این هست که بدون تفکّر و ترتیب مقدمات برای فلانی مطلبی آشکار شود که برای دیگری آشکار نگردد؟ با علم به اینکه پیدایش این حالت، از جانب عطا کنندهٔ فکر و بخشندهٔ تفکر و اندیشه است که هرگاه کسی مشمول عنایت خاصّ الهی گردید بعضی از امتیازاتش همین نعمت است.

یکی از مطالبی که بداهت بر صحت آن گواهی داده، این است که درجهٔ عقلها متفاوت است و دسته‌ای از افراد بر دسته‌ای دیگر برتری دارند. عقل نیز چنین است به این صورت که عقلی که در درجهٔ پایین است، جز به صورت اجمال چیزی را درک نمی‌کند که عقل عالی‌تر آن را درک کرده است، و این تفاوتها تنها به خاطر تفاوت مراتب تعلیم و تحصیل نیست، بلکه ناگزیر امری از تفاوت فطرت که اختیار و تلاش انسان در آن اثری ندارد و همراه تفاوت مراتب تعلیم نیز خواهد بود، و شبهه‌ای در این نیست که بعضی از مسائل برای برخی از خردمندان نظری هستند. یعنی با اقامهٔ برهان و دلیل اثبات می‌شوند. در صورتی که عین این مسائل برای خردمندانی که از حیث درک و تعقل در درجه‌های بالاتری هستند، بدیهی می‌باشند و اثبات آنها نیازمند برهان و دلیل نیست و همواره مراتب عقلها در این باره ارتقا می‌یابند تا اندازه‌ای که از حدّ و حصر خارج می‌شود.

همچنین شبهه‌ای در این نیست که برخی از دارندگان اراده‌های نیرومند و روحیّه‌های بزرگ، هدفهایی را که در نظر دارندگان روحیهٔ کوچک و ضعیف دور می‌نمایاند، نزدیک می‌بینند، و برای رسیدن به آنها تلاش می‌کنند سپس به آن اهداف نیز می‌رسند، در حالی که مردمان کمتر و پایین‌تر از آنها در آغاز کار مخالف آنها بوده‌اند[2] و در پایان کار نیز شگفت‌زده[3] می‌شوند و بعداً نیز با آن هدفها طوری آشنایی پیدا می‌کنند که گویی اموری هستند معروف و جای نزاع نمی‌باشند و اموری آشکاری هستند که قابل

---

۱. همان. ۲. همان.

۳. همان، ۱۴۹-۱۵۱.

انکار نیستند، و هرگاه کسی آنها را انکار کرد، به همان صورتی که در آغاز امر بر کسی شوریده بودند که آنها را برای قبول این امور دعوت کرده بود، بر همین شخص نیز می‌تازند و علیه او دست به شورش می‌زنند، و این قشر [ممتاز و پیشتاز] از مردم، با اینکه در اقلیّت هستند همواره تا امروز در میان تمام ملّتها نمایان گشته‌اند.

اگر مقدمات گذشته مقبول باشند - که جز قبول آنها هم چاره‌ای نیست - پس شک در آنها ناشی از ضعف عقل است و سرپیچی از قبول نتیجهٔ لازمهٔ مقدماتش جحد، انکار و جاهلیت به شمار می‌آید آن هم در لحظهٔ وصول به آن نتیجه، اینکه کسانی از قبول این مطلب[۱] سرپیچی کنند که برخی از روانهای بشری بر مبنای فطرت اصلی دارای چنان جوهر ناب و خالصی باشند، که به مجرّد فیض الهی شایستگی آنها به درجه‌ای برسد که به افق اعلی متّصل و در فضایل انسانی به اوج رفعت ارتقا یابند و فرمان و شؤون خدا را که دیگران با عصای دلیل و برهان به درک یا به احساس آن نمی‌رسند، آنان به صورت شهود و عیان مشاهده نمایند و از خدای علیم و حکیم مطالبی را دریافت کنند که از آنچه یکی از ما از استادان تعلیم و آموزش دریافت می‌کند بسیار واضحتر باشد، سپس از این علم و آگاهی که یافته‌اند به تعلیم و یاد دادن آنچه خود یادگرفته‌اند بپردازند و مردم را به مطالبی دعوت کنند که متحمّل ابلاغ آن مطالب به مردم شده‌اند [و همچنین از قبول این مطلب سرپیچی کنند] که سنّت خدا در هر ملّتی و در هر زمانی بر حسب نیاز، چنین باشد که به اقتضای رحمت خویش کسی را که به عنایت خود او را ممتازکرده ظاهر سازد تا برای اجتماع بشری مصلحتهای ضروری را تا آن اندازه انجام دهد که نوع انسانی به کمال قدرت و نیرو برسد و همان علائمی که آن کس برای هدایت انسان به سعادتش نصب نموده است برای ارشاد و راهنمایی انسان کافی باشد، سپس رسالت و پیامبری خاتمه یابد و دروازهٔ نبوّت بسته گردد. (در مبحث رسالت پیامبر اسلام ﷺ این مطلب بیان خواهد شد).

وجود برخی از ارواح فرازمند، که فرشتگان گرامی هستند و همچنین ظاهر شدن آنها برای صاحبان این مقام والا (نبوّت) با توجّه به شناختی که دربارهٔ روانهای خویش داریم و با توجه به آنچه علم و دانش قدیم و جدید ما را به آن راهنمایی کرده است که در

---

۱. همان.

جهان هستی چیزهایی لطیف‌تر از مادّه نیز وجود دارند هر چند از ما پنهان هستند، وجود و ظهور چنین ارواحی محال و غیرممکن نمی‌باشد، چه مانعی دارد که برخی از این وجودهای لطیف بر چیزی از علم خداوندی آگاهی یابند و ارواح انبیا نیز از آن علم آگاهی پیدا کنند (و چون وجود فرشتگان و ظاهر شدن آنها امری است ممکن) پس هرگاه خبر راستی آن را گزارش نمود، همین گزارش ما را بر تسلیم صحّت آن وامی‌دارد.

امّا تصویر صدا و ترسیم شبح‌هایی از آن ارواح (فرشتگان)[1] در حسّ کسی که خدا او را با این مقام و منزلت ممتاز کرده است، محال به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در نزد دشمنان پیامبران نیز احساس چیزی نزدیک به همین صداها و شبحها در افراد مبتلا به امراض مخصوصی[2] در پندار آنها، معهود و معروف می‌باشد و قبول کرده‌اند که برخی از معقولات در مخیّله آنها ترسیم می‌شوند و به درجه محسوس می‌رسند و مریض را در اینکه گفته «می‌بیند و می‌شنود و در حال شمشیرزنی و کشتی‌گیری است» راستگو می‌دانند در حالی که هیچ یک از اینها در حقیقت به وقوع نپیوسته است و اگر ترسیم و تمثّل صورتهای معقوله که هیچ منشأ خارجی نداشته باشند و تنها در هنگام عارضهٔ بیماری مغزی احساس شوند جایز باشد، چرا ترسیم و تمثّل حقایق معقوله در ارواح فرازمند جایز نخواهد بود؟ و چرا جایز نیست که این ترسیم و تمثل حقایق وقتی تحقق یابند که این ارواح از این جهان محسوس بریده و به جایگاه ملکوت متصل شوند و این حالت از نتایج سلامتی عقل صاحبان این پایه و منزلت باشد؛ زیرا مزاج آنها ویژگیهایی دارد که مزاجهای دیگر ندارند؟

بالأخره آنچه که از این حالت مخصوص لازم می‌آید این است که رابطهٔ ارواح آنها با بدنهای آنها خصوصیّتی داشته باشد که غیر آنها به چنین رابطه‌ای معروف نباشند و چنین امری قبولش نه تنها سهل است، بلکه حتمی هم می‌باشد؛ زیرا وضع و حال آنها نیز در میان مردم غیر از وضع و حال عادی است و خودِ همین فرق و مغایرت، از مهمترین موجبات امتیاز آنها است و دلیل پیامبری آنها از همین فرق و مغایرت ناشی می‌گردد.

دلیل درستی مشاهدات آنان و صحّت مطالبی که از آن[3] بحث می‌کنند، این است که بیماریهای دلها به وسیلهٔ دوای آنان شفا می‌یابند و همچنین عقلها و اراده‌های سست و

---

۱. همان.　　۲. همان، صص ۱۵۲-۱۵۳.

۳. همان.

ضعیف امّتهایشان - هرگاه سخنان آنان را به کار ببندند - قوّت و قدرت پیدا می‌کنند و خلاف بداهت عقل است که صحیح از معتّل و سالم از بیمار صادر گردد و نظم و ترتیب و هماهنگی به وسیله شخصی برقرار گردد که دارای اختلال شعور و حواس باشد!

این در حالی است که صاحبان ارواح فرازمند و عقلهای والا از اهل عرفان، یعنی کسانی که مراتب آنها به مراتب پیامبران نزدیک نشده است، ولی پیامبران خوشنود بوده‌اند از اینکه دوستان آنها بوده و امانت‌داران شرع و دعوت آنها گشته‌اند، غالباً، سهم خود را از انس با حالتی که نوعاً یا جنساً نزدیک به این حالت است (ارتباط با جهان بالا) دریافت نموده‌اند و در برخی از احوال خویش بر چیزی از جهان غیب مطلع گردیده و در عالم مثال (عالم امر، جهان ارواح) مشهودات صحیح و درستی دارند که به علّت تحقق حقایق آنها در واقع، انکارپذیر نمی‌باشند و این گونه شخصیّت‌ها به علّت انس و آشنایی و داشتن این مشهودات هیچ مطلبی را که درباره پیامبران (درودهای خدا بر آنها باد) گزارش گردیده است، بعید نمی‌دانند، و کسی که این حالت را احساس کرده، آن را فهمیده است و کسی که بی‌بهره مانده است، از راه خارج شده است.

دلیل صحّت آنچه از آن سخن می‌گویند و از آن خبر می‌دهند این است که اثر نیکو از آنها ظاهر می‌گردد، و کردارشان هم مخالف شریعت پیامبرانشان نخواهد بود و فطرتهای آنها از معایب و آلودگیهایی که عقل سالم آنها را انکار کند یا ذوق سلیم آنها را دور اندازد، پاک است و تهییج یک حقّ گویا در عمق ضمایر آنها، مانند سیل روان و کوبنده آنها را به دعوت اطرافیان خود به کارهایی[1] که خیر و خوبی عامّهٔ مردم و آسایش و آرامش دلهای خواصّ در آن کارهاست وامی‌دارد. البته جهان هم از کسانی[2] که خود را در شکل آنها نشان می‌دهند خالی نخواهد بود، امّا چقدر زود واقعیت آنها آشکار و عواقب آنها و فریب خوردگان آنها وخیم خواهد شد، و جز تأثیر بد در گمراه کردن عقلها و فاسد کردن اخلاق و انحطاط شأن مردمانی که گرفتار آنها شده‌اند چیز دیگری نخواهد داشت، مگر اینکه خدا لطف خویش را بار دیگر شامل حال این مردمان نماید و شرّ این فریبکاران را از آنها دور کند و کلمهٔ پلید آنها مانند درخت پلیدی گردد که از روی زمین ریشه‌کن شود و پایداری نداشته باشد.

---

۱. همان.
۲. همان، صص ۱۵۴-۱۵۶.

بنابر مطالبی که بیان گردید، در بین انکارکنندگان حالات و مشهودات پیامبران، و در بین تسلیم و اعتراف به ممکن بودن و واقع شدن آنچه به آنان خبر داده‌اند، جز پرده‌ای از عادت چیزی باقی نمانده است و بسیار اتفاق افتاده که عقلهایی حتی از درک امور عادی نیز بی‌بهره مانده‌اند چه برسد به امور غیرعادی و حالات و مشهودات پیامبران در جهان غیب.

وقوع وحی و پیامبری[1]

دلیل پیامبر بودن یک پیامبر و صداقت او در آنچه از سوی خدا نقل می‌کند، بسیار روشن و آشکار است. برای کسی که در زمان آن پیامبر است و حالات او را مشاهده می‌نماید و با چشم خویش معجزات آشکاری را که خدا به او داده است می‌بیند و از راه عیان به گونه‌ای محقق می‌گردد که نیازی به بیان ندارد همچنان که در وجه اوّل از مبحث رسالت و پیامبری این مطلب بیان گردید، امّا دلیل نبوت یک پیامبر برای کسی که در زمان آن پیامبر نباشد، تواتر است. تواتر چنان که در علم دیگری معلوم گردیده است نقل و روایت خبری است متعلق به امر محسوس و مشهود به وسیلهٔ جمعی که توافق آنها بر دروغ گفتن محال باشد. نشانه وجود تواتر در یک خبر این است که دل را برای یقین به مضمون آن خبر ناچار کند. مانند خبر دادن به وجود مکّه و خبر دادن به اینکه چین دارای پایتختی است که آن را پکن می‌گویند. سبب محال بودن توافق بر دروغ در خبر متواتر هم این است که خبر متواتر به طور کامل دارای شرایط معیّنی است که صدق خبر را تضمین می‌کند و خالی از عوارضی است که وثوق به آن خبر را تضعیف می‌نماید. برگشت تمام این شرایط نیز به دو امر است: یکی افزون بودن شمارهٔ روایت کنندگان و دیگری دوری روایت کنندگان از هواداری گروهی نسبت به مضمون آن خبر.

در اینکه این نوع خبرها نسبت به مطلب گزارش شده (مضمون خبر) یقین را ایجاد می‌کنند، هیچ اختلافی در بین خردمندان وجود ندارد[2] و تنها اختلاف در اعتباراتی است که متعلق به این نوع خبرهاست (برخی تعداد روایت کنندگان، را چهل یا هفتاد یا سیصد و اندی اعتبار کرده‌اند و بعضی کمتر یا بیشتر، و عده‌ای هم اختلاف در دین و در نسبت را

---

۱. همان.

۲. همان.

اعتبار کرده‌اند و عده‌ای هم این امور را اعتبار نکرده‌اند).

خبر درباره برخی از پیامبران مانند ابراهیم، موسی و عیسی ﷺ تمام شرایط تواتر را یافته است و از جمله مطالبی که در این خبر متواتر آمده است این است که آنان از کسانی که در بین آنها برانگیخته شده‌اند قدرتمندتر و قوی‌تر نبوده‌اند[۱] و دارایی بیشتری را نیز نداشته‌اند و کسی نیز توجّه خود را به آنها معطوف نکرده تا برای علم و آگاهی از مطالبی که مردم را بدان دعوت کرده‌اند آنان را آموزش دهد و به طور کلّی آنان از افراد پست و بی‌ارزشی نبوده‌اند که دلها از آنان بیزار و چشمها از مشاهده آنان متنفر شوند و با اینکه آنان فاقد تمام امکانات پیشرفت بودند، و دیگران دارای قدرت استوار و محکم و ثروت‌های هنگفت بوده‌اند و از حیث تحصیلات و کسب علم نیز بر آنان تفوق داشته‌اند، با این همه اینها، آن پیامبران علیرغم مخالفت شاهدان و ارتشهای آنها برای دعوت مردم به سوی خدا به پا خاسته‌اند و بر آنها چنان فریادی کشیده‌اند، که آنها را بر تختهایشان لرزانیده‌اند و ادّعا هم کرده‌اند که آنان از جانب آفریدگار آسمانها و زمین این مطالب را تبلیغ می‌کنند که خدا تشریع آنها را برای مردم خواسته است و برهانهایی آن قدر قوی را نیز اقامه کرده‌اند، که نیروی معارضه در برابر آنها حقیر و بی‌مقدار بوده است، بعداً هم شریعتهای آنان همانند پایداری غریزه در فطرتها، در جهان هستی پایدار مانده‌اند و همواره خیر و سعادت امّتهایشان در این بوده که از آنچه آنها آورده‌اند، پیروی نموده‌اند (و امّتهای آنان) تا زمانی که بر آن شریعتها باقی مانده‌اند، قدرت و شوکت، یار و یاور آنها بوده و خوشبختی، آنها را در آغوش گرفته است و هرگاه از آن شریعتها منحرف گشته‌اند و مفاسدی را در آنها به وجود آورده‌اند[۲]، به ضعف و ناتوانی گرفتار و بدبختی بر آنها چیره گشته است و با وجود این ویژگیها، و با وجود آن برهانهایی که به هنگام تحدّی و مبارزه‌طلبی اقامه کرده‌اند (معجزات) در عقل هیچ کس نمی‌گنجد که آنان، در سخن گفتن از جانب خدا و در ادعای اینکه خدا این شریعتها را از راه وحی بر آنها نازل کرده است، دروغگو باشند.

علاوه بر همهٔ اینها، کسی که به گفتهٔ خویش معتقد نباشد، اثری از گفته او در عقلها باقی نمی‌ماند و باطل جز در حال ناآگاهی مردم، چیزی از آن باقی نمی‌ماند. درست

---

۱. همان، صص ۱۵۷-۱۵۸. ۲. همان.

مانند گیاهی هرزه در یک زمین پاک و مرغوب که در نتیجهٔ اهمال در آن زمین می‌روید و بر اثر غفلت و ناآگاهی رشد و نموّ نیز می‌یابد، امّا به محض اینکه در حالتی از آگاهی دست کشاورز به آن رسید انگیزهٔ سرسبزی و رشد مزرعه موجب کندن و طرد آن گیاه می‌گردد، ولی دیانتهایی که آن پیامبران آورده‌اند، با وجود آن همه نیروهای معارض، و با وجود آن همه نیروی تسلّطی که رقبای آنان داشته‌اند، باز مانند سایر نیروهای بشری، هر اندازه خدا خواسته در جهان بشریّت پایدار مانده‌اند. پس به هیچ وجه امکان ندارد که زیر بنای این دیانتها دروغ و ستون آنها فریب کاری و تزویر باشد البته ما از دیانتهایی که امروزه یهودیها یا عیسویان دارند بحثی نمی‌کنیم، بلکه از جوهر ناب و خالص این دیانتها سخن می‌گوییم، که همواره در خلال مطالب الحاقی و اضافی که اهل بدعتها بر آنها افزوده‌اند، درخشش مخصوص خود را دارند.

برای اثبات نبوت سایر پیامبران که ایمان به آنان نیز بر ما واجب [1] است، کافی است که رسالت پیامبر خودمان را ﷺ اثبات کنیم؛ زیرا او رسالت و پیامبری آنها را به ما خبر داده است و در مطالبی که به وسیلهٔ او تبلیغ گردیده بی‌گمان صادق است و ان‌شاءالله بعداً در یک باب جداگانه، از رسالت پیامبر خودمان به طور کامل بحث خواهیم کرد.

ویژگیهای پیامبران خدا علیهم‌السلام

آفرینندهٔ آن همه نقش و نگار و تنوع بر صفحهٔ وجود، و آفریدگار آن همه جانداران در جهان هستی، که نوع انسان را از سایر انواع برتر و آزاد و مختار و دارای کرامت بیشتر آفریده است، همان گونه که حکمت والایش مقتضی گردیده که جهت رفع نیازهای مادّی و معنوی و فردی و اجتماعی این نوع - به جای ایجاد غریزه‌های مجبور کننده در بقیّه انواع - آنان را به وسیلهٔ نبوّتها از پیامهای خویش آگاه و در اطاعت و عصیان آزاد نماید، حکمت والایش اقتضا کرده که برای رسانیدن پیامهای خود به انسانها کسانی را برگزینند، که از حیث نوعی، صنفی، روحی، جسمی و اخلاقی نسبت به انجام دادن وظیفهٔ پیام‌رسانی کاملاً قادر و توانا باشند و علاوه بر این، مهر و نشانی هم بر کارهای آنان مشاهده گردد که هر کس آن مهر و نشان را ببیند، یقین حاصل کند که آنان پیام‌آوران از جانب خدا هستند و آنچه تبلیغ می‌کنند کلاً پیامهای خدا

---

۱. همان.

می‌باشد. بنابراین پیامبران خدا باید دارای ویژگیهایی باشند که در ذیل به چند ویژگی آنها اشاره می‌شود.

۱ - باید از نوع انسان[۱] باشند؛ زیرا نخستین شرط امکان پیام‌رسانی همنوع بودن و حتی همرنگ و لباس و همزبان بودن است و حتی اگر فرشته‌ای پیامی برای انسانها بیاورد باید به رنگ و لباس آنان درآید. چنان که قرآن می‌فرماید:

﴿وَ لَو جَعَلْناهُ مَلَكاً لَجَعَلْناهُ رَجُلاً وَ لَلَبَسْنا عَلَيْه ما يَلْبِسُونَ ﴾[۲]

﴿وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إلاّ بِلِسانِ قَوْمِهِ ﴾[۳]

۲ - باید از صنف مردان «رجال» باشند؛ زیرا مردان صنفاً برای تحمّل مشقتها و سختیهای تبلیغ رسالتهای سماوی بیشتر نستوه و دارای صلابت و مقاومت بیشتری می‌باشند.

﴿وَ ما أَرْسَلْنا قَبْلَكَ إلاّ رِجالاً نُوحِى إلَيْهِمْ ﴾[۴]

۳ - باید زبان بیان و چشم و گوش و بقیّه حواسشان کاملاً سالم باشند و معایب[۵] و زشتیها و نقصهایی در اندام آنان وجود نداشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت افراد معیوب و ناقص الخلقه به شمار می‌آیند و از چشم مردم می‌افتند و کار تبلیغ آنان غیرممکن یا ناقص و معیوب خواهد[۶] بود در راستای چنین امری بود موسی عليه السلام که ضرورت تحقق چنین شرطی را احساس کرده بود، و لکنتی هم در زبان داشت قبل از شروع به کار دعوت و ابلاغ دین بلافاصله از خدا خواست که این لکنت[۷] را علاج نماید

﴿واحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسانِى يَفْقَهُوا قَوْلِى ﴾[۸]

---

۱. شرح مقاصد ج ۵ ص ۶۱؛ شرح تهذیب الکلام ج ۲ ص ۲۳۴. اگر کسی به استناد آیه «و إذْ قالَتِ الْمَلائِكَةُ يا مَرْيَمُ إنَّ اللهِ اصْطَفاكِ - آل‌عمران / ۴۲» بر نبوت مریم استدلال کند از موضوع این برگزیدن که تولد پسر بدون پدر است غفلت کرده به همین جهت کرمانی در شرح بخاری (حاشیه مرجانی ج ۱ ص ۹) و مؤلّف مسامره ص ۲۳۱ و بیضاوی در تفسیرش ص ۶۸ کلاً به نقل از اصول الدین الاسلامی ص ۲۳۳ اجماع تمام علمای اسلامی بر عدم وقوع نبوت زنان نقل کرده‌اند.

۲. انعام / ۹.

۳. ابراهیم / ۴.

۴. انبیاء / ۷.

۵. المسایره و المسامره ص ۲۲۶ به نقل از الدین الاسلامی ص ۲۳۵.

۶. همان.

۷. همان.

۸. طه / ۲۷.

آفریدگار حکیم مطلق فوراً درخواست او را قبول کرد و فرمود:

﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يٰا مُوسىٰ﴾[1]

فرعون نیز در اولین برخورد با موسی - در حال پیامبریش - که از رفع این لکنت بی‌خبر بود، آن لکنت را سبب تنقیص او و عدم توجه به بیانات او به شمار می‌آورد و می‌گفت:

﴿أَمْ أَنَاْ خَيْرٌ مِنْ هٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَ لاٰ يَكٰادُ يُبِينُ﴾.[2]

۴ - باید از تمام بیماریهای مزمن و نفرت‌انگیز[3] مانند برص و جزامی، و بخر و غیره مصون باشند؛ زیرا اگر چنان بیماریهایی را داشته باشند مردم حق خواهند داشت از آنان بگریزند و حرفهایشان را نشنوند و امکان ندارد خدا کسانی را برای پیام‌رسانی خود برگزیند که مردم آنها را معیوب و ناقص الخلقه و از چشم افتاده بدانند یا حق داشته باشند که حرف آنان را نشنوند؛ زیرا چنین امری با حکمت والای باری تعالی در تضادّ است.

۵ - باید همانگونه که از بیماریهای مزمن و نفرت‌انگیز مصون هستند، از همهٔ بیماریهای روحی و اختلالات[4] روانی محفوظ و کلّاً دارای عقل سالم و هوش و درک و فراست کاملی باشند و همواره از اشتغال به کارها و رفتارهایی پرهیز کنند، که سبب پایین آمدن ارزش اجتماعی آنان[5] می‌گردد. (مانند اشتغال به حجامت و سپوری، یا غذا خوردن در سر راهها؛ زیرا در صورت ابتلا به اختلالات روانی مطالب آشفته و غیرواقعی را بر زبان می‌آورند و اعتبار خود را از دست می‌دهند و در صورت اشتغال به چنان کارهایی، ارزش اجتماعی آنان آنقدر پایین می‌آید که کسی به حرف آنان وقعی نمی‌نهد، و با حکمت والای آفریدگاری سازگار نیست که کسانی را برای پیام‌رسانی خویش برگزیند که اعتبار خود را از دست بدهند و مردم به حرف آنان وقعی نگذارد.

۶ - باید علاوه بر کمال صداقت[6]، صراحت[7] و شجاعت، در پیام‌رسانی، دارای

---

۱. طه / ۳۶. ۲. زخرف / ۵۲.

۳. شرح مقاصد ج ۵ ص ۶۱؛ شرح تهذیب الکلام شیخ عبدالقادر ج ۲ ص ۲۳۴؛ لوامع الانوار ج ۲ ص ۲۶۷ به نقل از اصول الدین ص ۲۳۵. ۴. همان.

۵. همان.

۶. طوالع الانوار ص ۵۶۲؛ مطالع الانظار علّامه اصفهانی ص ۵۶۳؛ شرح مقاصد ج ۵ ص ۵۰؛ شرح مواقف ⇦

چنان روحیّهٔ آزاد و مقاومی باشند که جز سلطهٔ خدا و وحی او هیچ سلطهٔ خارج وجود خود را نپذیرند و در برابر تهدید و ارعاب و تشویق و تطمیع قدرتمندان روزگار، ذرّه‌ای از خط پیام رسانی کنار نیایند و سلطه نفس خود را نیز نپذیرند و هرگز خود را به گناهان کبیره[۸] یا صغیره[۹] خفّت‌آور لکه‌دار نکنند و برای همیشه معصوم باقی بمانند؛ زیرا اگر اثری از آثار سلطه‌پذیری (خواه خارجی و خواه داخلی) از رفتار و گفتار آنان مشاهده شود و بر اثر تهدید و ارعاب و تشویق و تطمیع یا فشار تمایلات نفسی از خط پیام‌رسانی و اقتضای پیامها خارج شوند، اعتبار خود را در رسانیدن پیامهای خدا بکلّی از دست می‌دهند آنگاه هر مطلبی را تبلیغ کنند، احتمال دارد مقتضای تمایلات نفسی خودشان یا مقتضای ارعاب و تطمیع دیگران باشد و با حکمت والای آفریدگاری نمی‌گنجد کسانی را برای پیام رسانی خویش برگزینند که فاقد هرگونه اعتبار و مردم حق داشته باشند به حرفهای آنان باور نکنند.

از سوی دیگر چون عصمت انبیا و معصوم بودن پیامبران به خاطر حفظ اعتبار آنان در رسانیدن پیامهای باری تعالی است، به اعتقاد جمعی از دانشمندان، پیامبران قبل از آنکه ابلاغ پیامبری به آنان داده شود، اگر مرتکب گناهی هم شده باشد اشکالی ندارد. مانند حضرت آدم علیه‌السلام طبق آیهٔ ﴿وَعَصىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوىٰ﴾[۱۰] یا موسی علیه‌السلام که طبق نصّ ﴿فَوَكَزَهُ مُوسىٰ فَقَضىٰ عَلَيْهِ﴾[۱۱] یک نفر را به قتل رساند و طبق آیهٔ ﴿فَعَلْتُها إِذاً وَ أَنَا مِنَ الضّالِّينَ﴾[۱۲] موسی علیه‌السلام در این قتل خود را ستمگر شمرده و طبق آیهٔ ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْلِي﴾[۱۳] به گناه بودن آن قتل اقرار نموده و از خدا درخواست آمرزش کرده است، و هر دو فقره از گناه[۱۴] آدم علیه‌السلام و موسی علیه‌السلام قبل از احراز مقام پیامبری[۱۵] بوده

⇦ ج ۸ ص ۲۶۴؛ شرح تجرید ص ۳۶۷؛ شرح تهذیب الکلام ص ۲۳۴ ج ۲؛ شرح عقاید جلال دوانی ج ۲ ص ۲۷۹ به نقل از اصول الدین الاسلامی ص ۲۲۲.

۷. همان.

۸. همان.

۹. همان.

۱۰. طه / ۱۲۱.

۱۱. قصص / ۱۵.

۱۲. شعراء / ۲۰.

۱۳. قصص / ۱۶.

۱۴. شرح مواقف ج ۸ صص ۲۷۰-۲۷۱؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۵ صص ۵۳-۵۵؛ مطالع الانوار ص ۵۶۲.

۱۵. همان.

است.

همچنین گفته‌اند اقدام به اعمال خلاف اولی که جرم و گناه به شمار نمی‌آیند امّا ترک کردنشان[1] بهتر است و با توجه به اینکه پیامبری بالاترین مقام در جوامع بشری است و پیامبران مسؤول آن مقام والا هستند، گاهی اقدام به آن خلاف اولی‌ها نیز «ذنب»[2] نامیده می‌شود و باری تعالی خطاب به پیامبر فرموده است.

﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مٰا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مٰا تَأَخَّرَ﴾[3]

اقدام به خلاف اولی هیچ اشکالی برای[4] پیام‌رسانی پیامبران ندارد مثلاً در یک مطلب اجتهادی آنچه خواستهٔ خدا بوده پیامبر آن را درست تشخیص نداده است. مانند صدور حکم فدیه در مورد اسیران غزوه بدر، یا بهترینِ دو امر را ترک کرده باشد. مانند اینکه پیامبر به برخی از متظاهرین به اسلام اجازه داد که به منزل خویش برگردند و همراه سپاه اسلام عازم جبهه نشوند[5] و خدا خطاب به پیامبر فرمود: ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾.[6]

معجزه، نشان و مُهر تأیید الهی است

۷ - کسانی که باری تعالی، آنان را برای پیام‌رسانی خود برمی‌گزیند، باید نشان و مهر تأیید فرستندهٔ آن پیامها را با خود داشته باشند تا هر فرد و گروهی آن نشان و مهر تایید را دید یقین حاصل نماید که آن پیام‌رسان از جانب خدا مأموریت یافته که آن پیام‌ها را به مردم برساند و اگر پیامبران چنان نشان و مهر تأییدی نداشته باشند مردم به خود حق می‌دهند گفته‌های آنان را مشکوک و باطل و مأموریت آنان را ساختگی دانسته و به حرف آنان گوش ندهند و امکان ندارد حکیم و قادر مطلق و دارای علم محیط کسانی را برای پیام‌رسانی خود برگزینند که مردم حق داشته باشند به حرف آنها گوش ندهند و به گفته‌های آنان وقعی ننهند، بلکه باید افرادی دارای اوصاف و شرایط و مهر و نشانی[7] را برای پیام‌رسانی خویش برگزینند که مردم در شنیدن گفته‌های آنان و باور به

---

۱. شرح مواقف ج ۸ ص ۲۷۹؛ شرح مقاصد ج ۵ صص ۵۸-۵۹.

۲. همان.

۳. فتح / ۲.

۴. همان.

۵. مطالع الانوار ص ۵۴۲؛ شرح مقاصد ج ۵ ص ۱۱.

۶. توبه / ۴۳.

۷. مطالع الانظار شمس الدین اصفهانی ص ۵۴۲؛ شرح مواقف ج ۸ ص ۲۲۳؛ تهذیب الکلام ج ۲ ص ۲۲۳؛

اینکه آنان از جانب خدا مأمور رسانیدن پیامهای خدا هستند، هیچ عذر و بهانه‌ای نداشته باشند. همان گونه که این آیه به آن اشاره کرده است:

﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللهُ عَزِيزاً حَكِيماً﴾[1]

(پیامبرانی را برای رسانیدن پیامهایمان به بندگانم برگزیده‌ایم) تا بعد از آمدن آن پیامبران حجّت و دلیلی بر خدا برای مردمان باقی نماند (و نگویند خدا پیامبرانی فرستاده است که به علّت عدم شرایط و نداشتن نشان و مهر تأیید، ما حق داشتیم به حرفهای آنان گوش نکنیم یا در اینکه آنان از جانب خدا آمده‌اند شک و تردید داشتیم) و خدا همواره (دارای قدرت مطلق بوده و) بر همهٔ کارها غالب آمده است و همواره (دارای حکمت مطلق بوده) به حکم حکمت و الایش در همهٔ کارها اوضاع آینده را پیش‌بینی فرموده است.

نشان و مهر تأیید نیز، معجزه‌هایی[2] است که پیامبران علیهم‌السلام به فرمان خدا و برای اثبات مأموریت خود از جانب خدا، آنها را ارائه داده‌اند. بنابراین معجزه‌ها همواره اعمالی بوده‌اند[3] خارق عادتها تا آنجا که هر کسی - از افراد عمیق تا سطحی و از بیسواد تا دانشمند - آنها را مشاهده کرده است، به حکم یک حس فطری و بحکم ضمیر ناخودآگاه، یقین حاصل نموده است که انجام دادن آن اعمال از دایرهٔ علم و قدرت بشری خارج است و در پشت پردهٔ غیب و به وسیله دارندهٔ قدرت مطلق و علم محیط یعنی باری‌تعالی انجام یافته‌اند. مانند تبدیل یک چوبدستی خشک (عصای موسی) به یک جاندار (مار) و در همان لحظه تبدیل یک جاندار (مار) به یک چوبدستی خشکیده که تبدیل نوع حیوان به نوع گیاه و بالعکس از دایره قدرت تمام افراد و جوامع بشری خارج است و مانند جان گرفتن شکل گلی پرنده‌ای در دست عیسی علیه‌السلام و به اذان خدا:

﴿إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللهِ﴾[4]

(من بر صدق نبوت خود، نشانه‌ای از طرف پروردگارتان برایتان آورده‌ام و آن) اینکه من از گل چیزی را به شکل پرنده می‌سازم، سپس در آن می‌دمم و به فرمان خدا

⇦ و شرح مقاصد از ج ۵ ص ۱۱؛ سامره صص ۲۴۰-۲۴۲؛ شرح عقاید جلال دوانی ج ۲ ص ۲۷۶ به نقل از اصول الدین الاسلامی ص ۲۶۹؛ رسالة التوحید ص ۸۵.

۱. نساء / ۱۶۵.
۲. همان.
۳. همان.
۴. آل‌عمران / ۴۹.

پرنده‌ای (زنده) می‌گردد»

کاملاً واضح است که ایجاد یک موجود زنده و جاندار از قدرت تمام افراد و جوامع بشری خارج است. از آنجایی که آن اعمال خارق عادتها (معجزه‌ها) به دست[۱] یک نفر مدعی پیامبری و به عنوان برهان خدایی بودن نبوت او انجام می‌گیرد، بدون تردید تصدیق و تأیید عملی صدق دعوای آن شخص می‌باشد و چون تصدیق و تأیید کاذب کذب به شمار می‌آید و کذب بر خدا محال است. پس آن شخص در ادّعای پیامبری قطعاً[۲] صادق است و محال است کاذب باشد.

شرایط وجود یک معجزه

بنابراین برای تحقق یک معجزه لازم است یک عمل خارق عادت به شرایط زیر تحقق یابد:

۱ - آن عمل خارق عادت از راه آموزش و تجارب علمی حاصل نگشته باشد؛ خواه آموزشها و تجارب فیزیکی و شیمیایی که محصول آن در قدیم «سحر[۳] و شعبده[۴]» و در زمان ما صنایع محیّرالعقول می‌باشد و خواه آموزشهای روانی و تمرینهای روحی و سلطه‌پذیری بدن از روح که نتایج آن در قدیم اعمال شگفت‌انگیز مرتاضان هندی و امروز خواب مغناطیسی و احضار ارواح و... است.

۲ - مقارن دعوی نبوّت و پیامبری و برای اثبات آن ارائه شده باشد و اگر قبل از ادعای نبوت یکی از پیامبران و در جهت پایه‌گذاری آن نبوت ظاهر شده باشد «ارهاص»[۵] نامیده می‌شود. مانند سخن گفتن عیسی عليه‌السلام در گهواره ﴿وَ يُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ﴾[۶] و سلام سنگ و کلوخ بر رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله قبل از پیامبری و اگر اعمال خارق عادت از کسانی ظاهر شوند که ادعای پیامبری[۷] نداشته باشند، در این صورت اگر از صالحان و مردان خدا ظاهر شوند آنها را «کرامت» می‌نامند و اگر از افراد فاسد و فاسق

---

۱. رسالة التوحید ص ۸۵؛ شرح مقاصد ج ۵ صص ۱۷-۱۸؛ شرح مواقف سیدشریف ج ۸ ص ۲۲۹.

۲. همان.

۳. شرح مواقف ج ۸ صص ۲۲۴-۲۲۵؛ شرح مقاصد ج ۵ صص ۱۱-۱۲؛ طوالع الانوار ص ۵۴۲ و اصول الدین الاسلامی صص ۲۷۳-۲۷۴.

۴. همان.

۵. همان.

۶. آل عمران / ۴۶.

۷. مطالع الانظار ص ۵۴۲؛ شرح مواقف ج ۸ صص ۲۲۴-۲۲۶؛ شرح مقاصد ج ۵ ص ۱۱؛ اصول الدین الاسلامی ص ۲۷۰؛ شرح تهذیب الکلام ج ۲ ص ۲۲۳.

ظاهر شوند آن را «استدراج»[1] می‌نامند.

۳ - علاوه بر مقارن بودن دعوی[2] نبوت باید همراه «تحدّی»[3] و درخواست همتاآوری باشد و با وجود اینکه آوردن همتای آن عمل خارق عادت برای تمام مردم بغایت مهم و یک امر کاملاً حیاتی باشد، هیچ فرد و هیچ گروه و هیچ جماعتی چه به طور انفرادی و چه به طور دسته جمعی، نتوانند همتای آن را بیاورند.

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. همان.

نمودار اقسام اعمال خارق‌العاده

- **اعمال خارق عادت**
  - دارای جنبهٔ علمی و آموزشی
    - محصول قوانین فیزیک و شیمی
      - سحر و شعبده
      - صنایع محیرالعقول معاصر
    - محصول سلطه‌پذیری بدن از روح
      - عمل مرتاضان هندی و...
      - خواب مغناطیسی و...
  - دینی و ماورایی
    - مربوط به نبوت نباشد
      - عمل افراد مؤمن و متقی (کرامت)
      - عمل افراد فاسد و فاسق (استدراج)
    - مربوط به نبوت باشد
      - قبل از نبوت (ارهاص)
      - مقارن دعوی نبوت و همراه تحدی باشد و کسی نتواند نمونهٔ آن را بیاورد (معجزه)

دلالت عقلی معجزه بر صحّت دعوی پیامبری

ظهور معجزه با شرایط مذکور به وسیلهٔ کسی که ادعای پیامبری کرده است، برهان عقلی و قطعی صحّت ادعای پیام‌آوری او از جانب خدا است؛ زیرا معجزه طبق تعریف مذکور، از مرز تمام تواناییهای جوامع بشری خارج و نسبت آن جز به آفریدگار جهان که دارای قدرت مطلق و علم محیط به هیچ موجود دیگری امکان ندارد و هرگاه کسی برای اثبات ادعای پیامبریش، ظهور چنین امری را به شهادت طلبید و گواه صدق ادعای خویش قرار داد و درست در همان لحظه‌ای که او قول داده بود و با همان اوصاف و شرایطی که قبلاً گفته بود آن معجزه تحقق یافت، تحقق آن معجزه به طور قطع گواهی دادن عملی و تصدیق آن‌کس از طرف خدا به شمار می‌آید و چون تصدیق کاذب، کذب شمرده می‌شود و کذب نقصی است که برای دارندهٔ کمال مطلق و باری‌تعالی

تناقض را به وجود می‌آورد، و تناقض محال است، پس کذب خدا[1] هم محال است و چون کذب خدا محال است، صدق آن شخص در ادّعای پیامبری قطعی و یقینی خواهد بود.

علمای علم کلام[2] دلالت عقلی معجزه را بر صحّت ادعای پیامبری این گونه تصویر نموده‌اند که: «شخصی در میان جمعی ادعا می‌کند که از جانب آن پادشاه -که شما او را از میان پنجره‌ها می‌بینی و او سخن ما را می‌شنود - مأمور رسانیدن پیامهایش به شما می‌باشم و برهان قاطع بر صحّت ادعای من این است که من انجام دادن کاری از آن پادشاه درخواست می‌کنم. مثلاً از تختی به تخت دیگر یا به زمین منتقل شود، یا سه مرتبه به طور متوالی از جای خود برخیزد و بنشیند، یا پنج مرتبه دست راستش و سه مرتبه دست چپش را به طور متوالی بالا و پایین ببرد و یا... که همهٔ این کارها برخلاف عادت همیشگی اوست و هرگز به درخواست هیچ کسی آنها را انجام نداده و انجام نمی‌دهد، و اینک من در حضور شما و با صدای بلند[3] به او می‌گویم که اگر از طرف تو مأمور رسانیدن پیامهایت هستم. به محض تقاضای من بلافاصله آن کار خلاف عادت خود را انجام ده. آنگاه در لحظهٔ درخواست آن شخص، آن پادشاه دقیقاً همان کار خلاف عادت خود را انجام داد که آن شخص درخواست نموده بود، دیگر برای هیچ یک از افراد آن جمعیّت اعم از عالم، جاهل، افراد ساده، دانشمند و... شک و تردیدی باقی نمی‌ماند در اینکه آن شخص از طرف آن پادشاه مأمور رسانیدن پیامهای او می‌باشد و آن پادشاه مأموریت آن شخص را تصدیق و گواهی کرده است.

تحقق کفر و ایمان و عدالت و فسق

چون طبق حکم عقل و نقل و نصّ ﴿وَ مٰا كُنّٰا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[4] کفر و ایمان و عدالت و فسق، فرع تکلیف هستند و تکلیف هم از افراد ناآگاه

---

۱. شرح مواقف ج ۸ ص ۲۲۹؛ شرح مقاصد ج ۵ صص ۱۳-۱۴؛ شرح مطالع الانظار ص ۵۵۷؛ شرح تهذیب الکلام ج ۲ ص ۲۲۴. توجّه شود نگارنده با این تبیین ویژه ثابت کرده است که کذب الله (نعوذ بالله) محال است چون با کمال مطلق که وصف خداست در تناقض است نه از این جهت که کذب قبیح است که متأسفانه برخی نسبت قبیح را به الله محال ندانسته‌اند و گفته‌اند هیچ چیزی نسبت به خدا قبیح نیست و قبح کذب نسبت به الله نه عقلاً ثابت می‌شود و نه شرعاً ر.ک: شرح مواقف ج ۸ ص ۲۳۸؛ شرح مقاصد ص ۱۷.

۲. همان. ۳. همان.

۴. اسراء / ۱۵.

امکان ندارد، پس مقتضای حکمت والای باری تعالی این است که به سبب معجزه‌هایی که به وسیلهٔ پیامبرانش ارائه می‌گردد، مردم را از خدایی بودن پیامهای آن پیامبران تا درجه حصول علم یقین، آگاه نماید. به طوری که هر کسی اعم از عامی، عالم، ساده‌اندیش و ژرف‌نگر یکی از آن معجزه‌ها را مشاهده کند، یقین حاصل نماید که تمام مطالبی را که ارائه دهندهٔ آن معجزه آنها را تبلیغ می‌کند، عموماً پیامهای خدا هستند و یقین بداند که آن شخص، پیامبر خداست. آنگاه مردم بعد از حصول همین یقین[۱]، در صورتی که گرویدگی[۲] هم پیدا کردند، و به طور کلّی یا ناقص به آنها عمل کردند مؤمن[۳] (عادل و غیرعادل) به شمار می آیند و اگر با وجود حصول یقین به خدایی بودن آن پیامها باز به علّت خودپرستی یا هواپرستی و جاذبه گناه و جاه‌طلبی و ستمگری از گرویدن به آن پیامها خودداری کردند و حالت حق‌پوشی و لجاجت و انکار را از خود نشان دادند در این صورت «کافر»[۴] به شمار می آیند. همان‌گونه که فرعون و فرعونیان با اینکه به خدایی بودن معجزه‌های موسی یقین حاصل کرده بودند، با این حال به خاطر ادامه دادن به ستمگری و مستکبری خویش حق را پوشانیده و «کافر» شدند و آنها را انکار کردند و نپذیرفتند:

﴿وَ جَحَدُو بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوّاً فَانْظُرْ كَيْفَ كٰانَ عٰاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾[۵]

و در دل به آن معجزه‌ها یقین پیدا کرده بودند (ولی) به خاطر ادامهٔ حالت ستمگری و مستکبری خویش آنها را انکار کردند و نپذیرفتند، بنگر سرانجام آن تباهکاران هم چگونه شد (در دریا غرق شدند و به دوزخ واصل گردیدند).

از سوی دیگر همانگونه که اهل کتاب در زمان بعثت پیامبر اسلام ﷺ با اینکه از روی نصوص تورات و انجیل و مشاهدهٔ معجزه‌ها به پیامبری او یقین پیدا کرده بودند و او را از حیث پیامبری آنگونه می‌شناختند که پسران خود را می‌شناختند و امکان نداشت که

---

۱. شرح مقاصد ج ۵ ص ۱۸۵؛ شرح تهذیب الکلام شیخ عبدالقادر ج ۲ ص ۲۸۷ عین عبارت جلال دوانی در شرح عقاید قاضی عضد ج ۲ ص ۲۸۶: **«فان الکفار من کان یعرف الحق یقیناً و کان انکاره عناداً و استکباراً قال الله تعالی: «و جحدو بها و استیقنتها انفسهم ظلما و علوّاً»».**

۲. همان.
۳. همان.
۴. همان.
۵. نمل / ۱۴.

در آنها اشتباه کنند، با این حال جاذبه‌های هواپرستی، نفس پروری و جاه‌طلبی مانع پذیرفتن دین اسلام و تحقق ایمان و گرویدگی آنها گردید:

﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[۱]

کسانی که کتاب (آسمانی) به آنان داده‌ایم (یهودیان و مسیحیان) او را (یعنی پیامبر اسلام را با نام و نشان و همهٔ صفات و خصوصیات پیامبرش) می‌شناسند، همان گونه که پسران خود را می‌شناسند، کسانی که (نه تنها در عوض سپری شدن زندگی خود بهره‌ای نبرده‌اند، بلکه) در (اصل سرمایه) وجودشان هم زیانکار و متضرّر هستند (آن هم به سبب همین حق‌پوشی و کفر پیشگی که) بعد از حصول یقین هم ایمان نمی‌آورند و گرویدگی پیدا نمی‌کنند. بنابراین در زمانی که سطح آگاهی فرد، در حد صفر است، نه تکلیفی وجود دارد و نه کفر و ایمان و عدالت و فسقی تحقق می‌یابد.

در صفحات سابق ثابت کردیم که اعمال خارق‌العاده آنگاه معجزه هستند که هر کسی اعم از عامی، عالم، ساده اندیش و فیلسوف و ژرف‌نگر، آنها را مشاهده کند فوراً به خدایی بودن آن اعمال یقین حاصل نماید. اکنون این مطلب را تبیین می‌کنیم که ماهیّت و ویژگی آن معجزه‌ها مگر چگونه هستند که مشاهدهٔ آنها چنان تحوّل فوری و عظیمی را در ضمیر هر کسی به وجود می‌آورد؟ برای تبیین آن مطلب از این توضیح ناگزیریم که هر پدیده‌ای دارای یک نوع ترکیب می‌باشد و در صحنهٔ پیدایش پدیده‌ها نیز سه نوع ترکیب مشاهده می‌گردد:

أ. ترکیبهای اتفاقی و نامتناسب. مانند ترکیب توده‌ای از سنگ و کلوخ و تکه‌های چوب و آهن پاره‌ها و لباسهای کهنه و برخی از مواد غذایی که گاهی بر اثر سیل و زمین لرزه و انفجار روی هم انباشته می‌شوند و جز اثر نیرو هیچ اثر دیگری از آن ترکیب مشاهده نمی‌شود و جز نیرو چیز دیگری لازم ندارد.

ب. ترکیبهای متناسب و منظم، امّا مصنوعی؛ مانند خیش، گاوآهن، عرابه‌ها، کشتی‌های بزرگ، ماشینهای سواری، باری، تراکتور، وسایل الکتریکی، کامپیوتر، و ... این نوع ترکیبها علاوه بر قدرت و نیرو، به اندازهٔ ارتقای سطح علمی و فرازهای صنعتی

---

۱. انعام / ۲۰.

آنها، علم لازم دارند، امّا در هر حال به وسیله (علم محدود) به وجود آمده‌اند نه (علم فراگیر).

ج. ترکیبهای متناسب و منظم، امّا طبیعی و آفریدهٔ دست اوّل آفریدگار (نه مصنوعی). مانند ترکیب انواع و اقسام گیاهان، درختان، تخم، دانه و هسته‌های آنها، انواع حیوانها، جانداران، تخم‌ها، نطفه‌ها، اصناف انسانها، و سلّولهای آنها، این ترکیبها به علّت پیچیدگیهای بی‌شمار، به جای نیرو، «قدرت مطلق» و به جای علم محدود، «علم محیط» می‌خواهند. از سوی دیگر خواص و ویژگیهایی که ترکیبهای متناسب مصنوعی را از ترکیبهای متناسب طبیعی جدا می‌کند، همواره به وسیلهٔ دهنده‌ها و گیرنده‌های فطری با این دو علامت رمز به دلها مخابره می‌شوند.

أ. هر انسانی در هر سطحی از آگاهی باشد (بیسواد، فیلسوف، مهندس، تکنسین و...) هرگاه یکی از پیشرفته‌ترین ترکیبات مصنوعی (کامپیوتر) را ببیند، هرگز نمی‌گوید هیچ کس دیگر، قادر به همتاسازی این دستگاه نیست و با مشاهدهٔ پیشرفته‌ترین صنایع و اختراعات، هرگز معتقد نمی‌شود که بر روی زمین فرد دیگری وجود ندارد که همتای آن دستگاه را بسازد، بلکه به آسانی احتمال می‌دهد که فرد یا افراد دیگری هستند که می‌توانند همتای این دستگاه را بسازند.

ب. هر انسانی در هر سطحی از آگاهی باشد (بیسواد، فیلسوف، مهندس، تکنسین و...) هرگاه یکی از ساده‌ترین ترکیبات طبیعی (شاخهٔ زیبای یک گل، چشم بینای یک بلبل، دانه‌های گندم، جو، نخود و برگهای گلهای وحشی) را ببیند قاطعانه معتقد است و قاطعانه می‌گوید: نه او و نه دیگران و هیچ فردی از افراد انسان، به همتاسازی آنها قادر نیستند. خلاصه هر کسی هر ترکیبی را ببیند که واجد حیات باشد خواه حیات انسانی یا حیوانی (مانند سایر جانداران) یا حیات نباتی (مانند درختان و گیاهان)، قاطعانه می‌گوید هیچ کسی قادر نیست همتای آنان را بسازد.

شایان توجّه این است که اجزای اساسی این سه نوع ترکیب (ترکیب اتفاقی، ترکیب مصنوعی و ترکیب طبیعی و خدایی) یکی است که به نظر فلاسفه قدیم یونان و هند (عناصر اربعه) آب و خاک و هوا و آتش و به نظر دانشمندان امروز بیشتر از یکصد عنصر (اکسیژن، هیدروژن، کلسیم، سدیم و ...) هستند و با اینکه عموم آن اجزاء چه در قدیم و چه در جدید برای فلاسفه و دانشمندان معلوم و شناخته شده می‌باشند، باز تمام جوامع

بشری از ایجاد ترکیبهای طبیعی و خدایی (انسان و حیوان و نباتات) که ترکیبات بغایت پیچیده‌ای دارند و قدرت مطلق و علم محیط می‌خواهند، عاجز هستند و نسبت آنها به ماوراء جهان مادّه و ارتباط آنها با علم محیط و قدرت مطلق برای هر بیننده‌ای محقق است.

با توجّه به همین واقعیّت است که نخستین و مهمترین مظاهر اعجازهای پیامبران در ارتباط با ایجاد ترکیبات جاندار و اعادهٔ جانها و ایجاد جانها و تبدیل بی‌جان به جاندار است که در موارد زیر به ترتیب تحقق یافته است:

۱ - حضرت ابراهیم علیه‌السلام:

﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْکَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَکَ سَعْياً﴾[۱]

(یعنی به ابراهیم) فرمود پس چهار تا از پرندگان را بگیر و آنها را به خود نزدیک گردان (تا به صورت عینی ویژگیهای آنها را درک نمایی و آنها را بخوبی بشناسی) آنگاه آنها را ذبح کن و در هم بیامیز) سپس بر سر هر کوهی قسمتی از آنها را بگذار بعد آنها را بخوان، به سرعت به سوی تو خواهند آمد».

۲ - حضرت موسی علیه‌السلام:

﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ﴾[۲]

پس (موسی) عصایش را انداخت که فوراً به یک مار واقعی و آشکار مبدّل گردید.

۳ - حضرت عیسی علیه‌السلام:

﴿إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللهِ﴾[۳]

(عیسی علیه‌السلام گفت) برهان پیام‌آوری من از جانب خدا آن است که چیزی را از گل به شکل پرنده‌ای می‌سازم سپس در آن می‌دمم و به فرمان خدا یک پرنده‌ای واقعی می‌گردد.

۴ - در مورد خاتم پیامبران محمّد رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله سوره‌های قرآن و دسته دسته از آیه‌ها را نه تنها پدیده‌های حیاتی، بلکه روح‌های حیات‌بخش نامیده و فرموده است:

﴿وَكَذَلِکَ أَوْحَيْنَا إِلَيْکَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا﴾[۴]

---

۱. بقره / ۲۶۰.
۲. شعراء / ۳۲.
۳. آل‌عمران / ۴۹.
۴. شوری / ۵۲.

و همچنین به فرمان خود روحی را (قرآن) به تو وحی کرده‌ایم.

همان روحی که قالبها و ترکیبهای بسیار پیچیده و اسرارآمیز و متعالی آیه‌ها موجب دمیدن آن روح در آن قالبها و ترکیبها گردیده است، شبیه همان جان و روحی که ترکیبهای پیچیده و اسرارآمیز و متعالی گیاهان و جانداران موجب دمیدن آن روح نباتی و حیوانی در آن ترکیبها گردیده است.

تفاوت اعجاز قرآن با اعجاز معجزات بقیهٔ پیامبران

در اینجا لازم است که در چند جمله تفاوت اعجاز آیه‌های قرآن را با اعجاز معجزات بقیّه پیامبران بیان نماییم و بگوییم اوّلاً، معجزه‌های ابراهیم و موسی و عیسی علیهم‌السلام دمیدن روح در قالب چند پرنده و خزنده‌ای و به مدت محدودی از زمان بوده است در صورتی که معجزه محمّد رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله دمیدن روح در قالب شش هزار و دویست و چند قالب آیه است که تا ابد زنده می‌مانند و در هر عصر و زمان و محل و مکانی به صورت اعجاز جاودانه، همواره خدایی بودن رسالت رسول الله محمّد را صلی‌الله‌علیه‌وآله به شیوهٔ قطع و یقین اثبات می‌نمایند و به راستی هم باید چنین باشد؛ زیرا رسالت عموم پیامبران سابق موضعی و مقطعی و تک ملّیتی و مربوط به سرزمین معین و زمان محدودی بوده است. در صورتی که رسالت محمد رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله طبق آیات قرآنی نظیر:[1]

﴿وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلّا كافَّةً لِلنّاسِ بَشِيراً وَ نَذِيراً﴾.[2]

﴿وَ لكِنْ رَسُولَ اللهِ وَ خاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾.[3]

جهانی و همگانی و برای همهٔ زمانها و مکانها و نسلها می‌باشد.

ثانیاً، دلیل حقانیت قرآن[4] عینی است و دلیل حقانیت تورات و انجیل عینی نبوده، بلکه به وسیله شهادت شهود عادل، اثبات گردیده است و بسیار فرق است در بین اینکه

---

۱. در صفحات بعدی در همین کتاب راز تفاوتهای کلی رسالت محمد رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله با بقیه رسالتها بیان خواهد شد.

۲. سبأ / ۲۸.

۳. احزاب / ۴۰.

۴. این تحقیق از علّامه کم نظیر ابن رشد اندلسی است که امام محمد غزالی در کتاب «القسطاس المستقیم ص ۵۱ به بعد» آن را توضیح داده است وحبنکة میدانی درکتاب العقیدة الاسلامیه ص ۳۶۰» آن را نقل کرده است.

چند نفر شاهد عادل رؤیت هلال ماه شوّال را برای ما گواهی نمایند تا اینکه یک نفر عین آن هلال را به ما نشان دهد که ما خود عیناً آن را مشاهده کنیم. همچنین خیلی فرق می‌کند اینکه چند نفر عادل شهادت بدهند که سنگی را به صورت مثلث دیده‌اند تا اینکه یک نفر عین آن سنگ مثلث را جلو چشم ما قرار دهد و ما عین همان خاصیت را به صورت عینی در آن سنگ ببینیم.

آری خیلی فرق است در بین اینکه موسی گفت من پیامبر خدایم و تورات کتاب خداست که برای من فرستاده و شاهد[1] من بر اینکه تورات کتاب خداست این است که من به فرمان خدا عصا را به مار تبدیل کردم و ید بیضاء را نشان دادم و بحر را شکافتم و با ضربهٔ عصایم از یک سنگ خشک دوازده سرچشمهٔ آب به حال جریان درآوردم و... و عیسی گفت من پیامبر خدایم و انجیل کتاب خداست که برای من فرستاده است و شاهد بر اینکه انجیل کتاب خداست این است که من به فرمان خدا مقداری از گِل را با دمیدن در آن تبدیل به پرندهٔ واقعی تبدیل می‌کنم و به محض دست مالیدن بر پوست کسی، بیماری برص را ریشه‌کن می‌نمایم، کور مادرزاد را بینا می‌کنم و مرده‌ها را زنده می‌کنم و ...

حال آنکه محمّد رسول الله گفت: من پیامبر خدایم و قرآن کتاب خداست بر من نازل گردیده و دلیل من بر اینکه قرآن کتاب خداست نشان دادن خود قرآن و آیه‌های آن است که هر کسی آیات را بشنود و آنها را بفهمد، مانند همهٔ معجزه‌های مربوط به جانداران، با یک حس فطری و ضمیر ناخودآگاه احساس می‌کند که این ترکیبهای پیچیده و اسرارآمیز و جاندار و جان بخش اثر یک علم محیط و قدرت بی‌نهایت است و قطعاً از طرف خدا برای پیامبر نازل گردیده است.

معجزات حسّی و معجزات عقلی

دو نوع معجزه برای اثبات نبوت پیامبران تحقق پیدا کرده است: نوع اوّل معجزه‌های حسّی که معجزه بودن آن به وسیله حواس ظاهری درک می‌شوند. مانند تبدیل عصای حضرت موسی به مار واقعی و تبدیل مقداری گِل به شکل پرنده، به

---

۱. تحقق ابن رشد اندلسی که امام محمد غزالی در القسطاس المستقیم ص ۵۱ به بالا نقل و تشریح نموده است وحبنکه میدانی در صفحه ۳۶۰ العقیدة الاسلامیه آنرا نقل کرده است.

پرندهٔ واقعی و سرد و ملایم شدن آتش نسبت به حضرت ابراهیم علیه‌السلام و شق‌القمر[1] و اسراء به وسیلهٔ پیامبر اسلام محمد رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله

نوع دوّم معجزهٔ عقلی است که معجزه بودن آن به وسیله عقل و تفکّر عمیق درک می‌گردد مانند معجزه بودن قرآن از این حیث که مشتمل است بر آن همه معارف و احکام[2] حیات بخش فرد و اجتماع و اسرار غیبی و حکمتها که اگر جنّ و انس جمع شوند و درآوردن همتای قرآن با هم تشریک مساعی نمایند نمی‌توانند همتای قرآن را بیاورند، امّا قرآن همان‌گونه که از حیث معنی معجزهٔ عقلی است[3]، از حیث الفاظ و کلمات نیز معجزه حسّی[4] است؛ زیرا همان گونه که قبلاً به طور مفصّل بیان کرده‌ایم، ترکیب الفاظ و کلمات قرآن خود معجزه‌ای است که درک اعجاز آنها از راه استماع و با حسّ شنوایی است.

تعداد پیامبران خدا علیهم‌السلام

هر چند بر حسب روایت حدیث آحاد تعداد، پیامبران و حتی تعداد نوع «رسول» و نوع «نبی» بیان گردیده و بیان شده که تعداد «انبیاء» یکصد[5] و بیست و چهار هزار نفر و تعداد «رسولان خدا» سیصد و سیزده نفر[6] بوده‌اند، امّا اهل تحقیق در علم کلام به دلیل اینکه احادیث آحاد موجب حصول ظنّ است و اعتقاد، یک درجه بالاتر[7] از ظنّ است، بنابراین حصر انبیا و رسولان خدا را در عدد مُعیّن، امری مظنون و پایین‌تر از درجه اعتقاد و باورهای دینی به شمار می‌آورند و با توجه به نصّ آیهٔ

﴿وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلاً مِنْ قَبْلِکَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنا عَلَیْکَ وَ مِنهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَیْکَ﴾[8]

پیش از تو پیامبرانی را فرستاده‌ایم، سرگذشت بعضیها را برای تو بازگو کرده و سرگذشت برخیها را برای تو بازگو نکرده‌ایم»

---

١. مطالع الانظار - شمس الدین اصفهانی صص ۵۵۵-۵۵٦.

٢. همان.

٣. شرح مواقف ج ٨ ص ٢۵٢.

۴. همان.

۵. شرح مقاصد ج ۵ ص ٦١؛ شرح تهذیب الکلام - شیخ عبدالقادر ج ٢ ص ٢٣۵.

٦. همان.

٧. همان.

٨. غافر / ٧٨.

دانشمندان علم کلام معتقدند که ایمان به پیامبران خدا به دو صورت تحقق می‌یابد: یکی به صورت تفصیلی و با نام و مشخصات آنگونه که در قرآن آمده‌اند که بیست و پنج نفر هستند و اوّل آنها آدم علیه‌السلام و آخر آنها خاتم محمّد رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله است.

﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفىٰ آدَمَ وَ نُوحاً﴾.[1]

﴿وَ تِلْکَ حُجَّتُنا آتَيْناها إِبْراهِيمَ عَلىٰ قَوْمِهِ ... وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحٰقَ وَ يَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنا وَ نُوحاً هَدَيْنا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ داوُدَ وَ سُلَيْمانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسىٰ وَ هارُونَ وَ كَذٰلِکَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَ زَكَرِيّا وَ يَحْيىٰ وَ عِيسىٰ وَ إِلْياسَ كُلٌّ مِنَ الصّالِحِينَ * وَ إِسْماعِيلَ وَ الْيَسَعَ وَ يُونُسَ وَ لُوطاً وَ كُلًّا فَضَّلْنا عَلَى الْعالَمِينَ﴾.[2]

﴿وَ إِلىٰ ثَمُودَ أَخاهُمْ صالِحاً﴾.[3]

﴿وَ إِلىٰ مَدْيَنَ أَخاهُمْ شُعَيْباً﴾.[4]

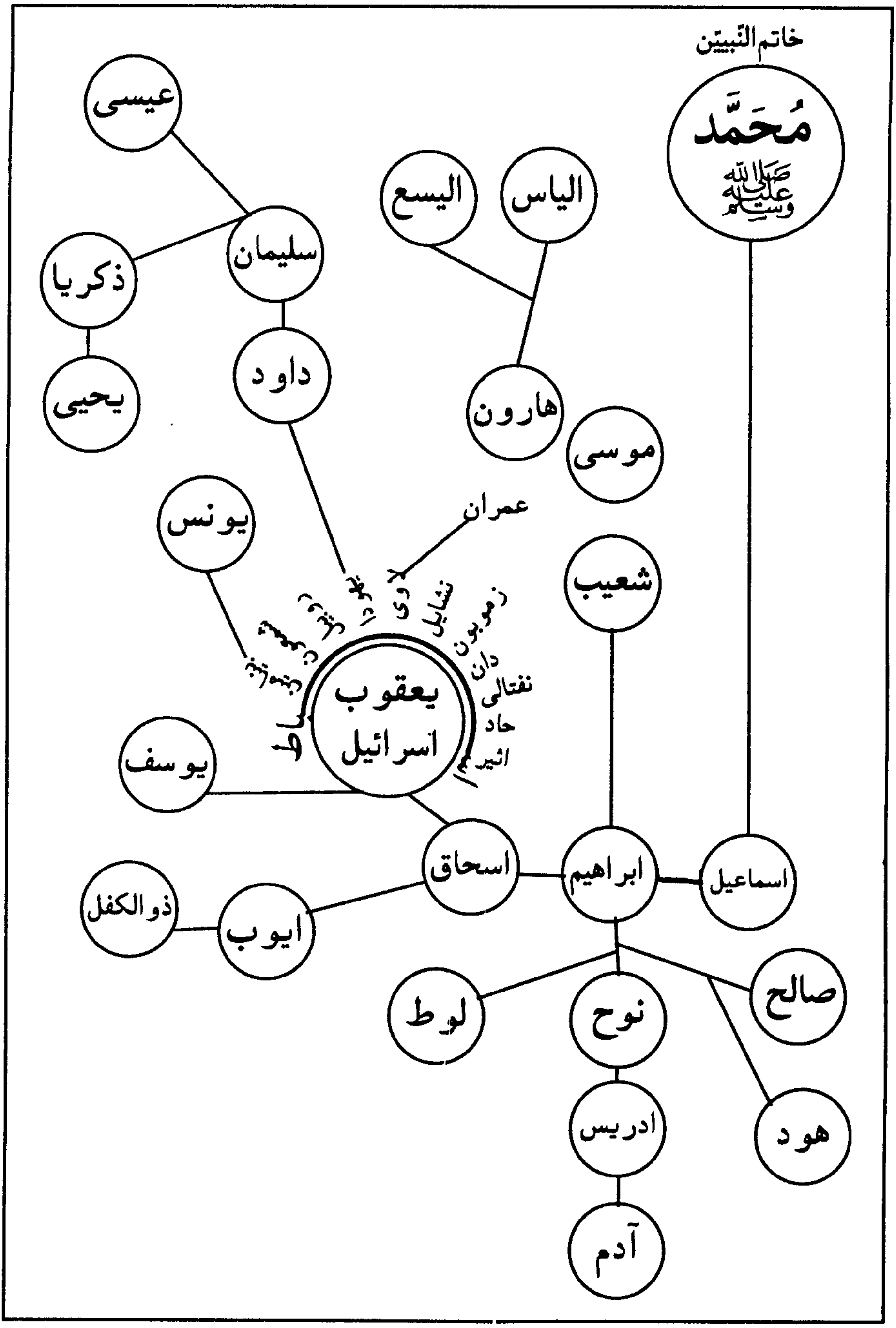
﴿وَ إِدْرِيسَ وَ ذَا الْكِفْلِ﴾.[5]

﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلَى الْكُفّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ﴾.[6]

دیگری به صورت اجمالی و فقط ایمان به پیامبری آنان بدون تعیین عدد و نام و مشخصات و به این عبارت ﴿قُلْ آمَنّا بِاللهِ وَ ما أُنْزِلَ عَلَيْنا وَ ما أُنْزِلَ عَلىٰ إِبْراهِيمَ ... وَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾.[7]

---

۱. آل‌عمران / ۳۳.
۲. انعام / ۸۳-۸۶».
۳. اعراف / ۷۳.
۴. اعراف / ۸۵.
۵. انبیاء / ۸۵.
۶. فتح / ۲۹.
۷. آل‌عمران / ۸۴.



خاتم النّبيّن
مُحَمَّد
صلى الله عليه وسلم
عيسى
اليسع
الياس
سليمان
ذكريا
داود
يحيى
هارون
موسى
عمران
يونس
شعيب
لاوی
دان
نفتالی
حاد
يعقوب
اسرائيل
يوسف
اسحاق
ابراهيم
اسماعيل
ذوالكفل
ايوب
لوط
نوح
صالح
ادريس
هود
آدم

فصل نوزدهم

نبوّت خاصّه

رسالت محمد رسول الله ﷺ

اقامهٔ برهان یقین بخش بر اثبات رسالت محمد ﷺ

متکلّمین پیرو مکتب اهل سنت، برهان یقین بخشی را بر اثبات رسالت محمّد ﷺ اقامه کرده‌اند که مرکّب از یک «صغری» و «کبری» به شرح زیر است:

صغری: «محمّد ﷺ ادّعای[1] نبوّت کرده و مقارن آن ادعا معجزه‌ای را نیز ارائه داده و درخواست همتاآوری و تحدّی هم کرده، وکسی نیز نتوانسته همتای آن معجزه را بیاورد».

کبری: «هر کس ادعای نبوت[2] کند و مقارن همان ادّعا معجزه‌ای را ارائه دهد و درخواست همتاآوری و تحدّی نیز بکند وکسی نتواند همتای آن را بیاورد، رسالت و پیامبری آن کس از طرف خدا، یک امر قطعی و یقینی است».

برای اثبات کبرای این قیاس منطقی، کافی است که توجّه خوانندگان را به یک مبحث قبلی «دلالت عقلی معجزه‌ها بر رسالت پیامبران» معطوف نماییم. در آن مبحث گفته شد: آفرینش یک معجزه از جانب باری‌تعالی به درخواست کسی دقیقاً به هنگام ادعای پیامبری آن کس[3]، تصدیق و گواهی کردن صحّت ادّعای آن کس خواهد بود و

---

۱. طوالع الانوار ص ۵۵۱؛ شرح مواقف ج ۸ ص ۲۴۳؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۵ ص ۲۵؛ شرح تهذیب الکلام شیخ عبدالقادر ج ۲ ص ۲۲۸.
۲. همان.
۳. شرح مواقف ج ۸ ص ۲۲۹؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۵ صص ۱۴-۱۵؛ رسالة التوحید ص ۸۵.

چون تأیید و تصدیق کاذب، کذب است و کذب برای باری‌تعالی محال است[۱]، پس ادّعای آن کس قطعاً صدق و صحیح است.

صحّت صغرای آن قیاس نیز محقق است؛ زیرا از راه[۲] تواتر قطعی یقین حاصل گردیده که محمد صلی الله علیه و آله و سلم ادعای نبوت کرده و مقارن همین ادعا نه (یک) بلکه چندین معجزه را ارائه داده و درخواست همتا آوری و تحدّی نیز کرده و کسی هم نتوانسته همتای آنها را بیاورد؛ زیرا اگر کسی همتای یکی از آنها را می‌آورد، دشمنان بیشمار و داغدار دین اسلام، قطعاً آن را به گونهٔ تواتر و سینه به سینه روایت می‌کردند. در صورتی که هرگز کسی در هیچ زمانی و در هیچ مکانی در این باره چیزی را نقل نکرده[۳] است و از راه تواتر یقین بخش نیز محقق گردیده است که محمّد صلی الله علیه و آله و سلم به شرح زیر معجزاتی را ارائه داده است:

معجزه‌های پیامبر اسلام

أ. معجزه قرآن

نخستین و مهمترین معجزهٔ پیامبر اسلام قرآن[۴] کریم است، که پیامبر اسلام آن را به عنوان معجزهٔ اثبات کننده[۵] نبوت خویش ارائه داد و در سه مرحله و با تخفیفهای محسوس و قابل توجّه تحدّی و همتاآوری را برای قرآن این گونه درخواست نمود.

در مرحلهٔ اوّل به آنها گفت: اگر گمان شما این است من که یک انسان هستم این قرآن را تهیه کرده‌ام پس از طرف شما (نه یک انسان، بلکه) انسانهای بیشمار و نه تنها[۶] انسانها بلکه همهٔ انسانها باضافه تمام جنّی‌ها که به ریزه‌کاری و راز و رمز شناسی

---

۱. همان.

۲. مطالع الانظار ص ۵۵۳؛ شرح مواقف ج ۸ ص ۲۴۳؛ شرح مقاصد ج ۵ ص ۲۵.

۳. همان.

۴. طوالع الانوار ص ۵۵۱؛ شرح تهذیب الکلام - عبدالقادر ج ۲ ص ۲۲۸؛ شرح تجرید قوشچی ص ۲۷۰.

۵. همان.

۶. توجه شود مفسرین و متکلمین آن مراحل سه گانه را تنها با این عبارت بیان کرده‌اند: «اگر شما در حقانیت نبوّت پیامبر مترددد می‌باشید پس شما مانند او همتای تمام قرآن را بیاورید و اگر نتوانستید به اندازهٔ ده سورهٔ قرآن بیاورید و اگر نتوانستید به اندازهٔ یک سورهٔ قرآن بیاورید» و امّا بازکردن آن مراحل و نشان دادن تخفیفهای محسوس و محیّرالعقول در آن مراحل و محسوس‌کردن این واقعیّت که همتا آوردن سه آیه قرآن محال است نظر نگارنده است.

معروفند، با هم جمع شوند و با همدیگر نهایت همکاری داشته باشند، باز نمی‌توانید شبیه این قرآن را بیاورید، پس قطعاً قرآن تهیه شدهٔ من نیست ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ - اسراء / ٨٨» (یعنی) بگو اگر همهٔ انسانها و جنّی‌ها دور هم جمع شوند و برای آوردن نظیر این قرآن با یکدیگر همکاری کنند، باز نمی‌توانند نظیر این قرآن را بیاورند.

در مرحلهٔ دوّم علاوه بر آن تخفیف شگفت‌آور در درجات نیروی کار (یعنی بجای یک انسان، بی‌نهایت انسان و بی‌نهایت جنّی) بار دیگر با چهارده درجه تخفیف در کمیّت کار[1] مردم را به (تحدّی) و همتاآوری در مقابل قرآن دعوت نمود و باری‌تعالی فرمود:

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللهِ وَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ - هود / ١٣ و ١۴» (یعنی) بلکه (کفر پیشه‌ها) می‌گویند (محمد خودش قرآن را تهیه کرده و) به دروغ آنرا بخدا نسبت می‌دهد بگو (اگر گمان شما این است من که یک انسان هستم تمام قرآن را تهیه کرده‌ام) پس شما (نه یک انسان، بلکه تمام انسانها و همهٔ جنّی‌ها و) هر کسیکه می‌توانید دعوت کنید (و نه تمام قرآن بلکه یک چهاردهم آن یعنی) ده سوره (ی شبیه سوره‌های قرآن) را تهیه کنید و شما به دروغ به خدا نسبت دهید اگر راستگو هستید و اگر (همهٔ دعوت شدگان از انسانها و جنّی‌ها) نتوانستند جواب مثبت بشما بدهند (و نتوانستند یک چهاردهم قرآن را هم بیاورند) پس یقین داشته باشید که (این قرآن) بوسیله علم «محیط» الله (ایجاد) و (بر محمد) نازل گردیده است و جز «الله» خدای دیگری وجود ندارد (تا با علم محیط او قرآن دیگری ایجاد گردد پس همتا آوردن در مقابل قرآن امکان ندارد) پس (از حصول یقین) آیا پذیرای اسلام خواهید شد (یا بحال کفر و حق‌پوشی باقی می‌مانید؟).

در مرحلهٔ سوّم علاوه بر آن تخفیف عجیب در درجات نیروی کار یعنی بجای یک انسان بی‌نهایت انسان و بی‌نهایت جنّی، این بار با یکصد و چهارده درجه تخفیف در کمّیت کار، مردم را به تحدّی و همتا آوری در مقابل قرآن دعوت کرد، و باری‌تعالی فرمود:

---

١. همان مأخذ قبل.

﴿وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَدَائَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَ قُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ - بقره / ۲۳ و ۲۴» (یعنی)[1] اگر در مورد آنچه ما (از سوره‌ها و آیه‌های قرآن) بر بندهٔ خود (محمد ﷺ) نازل کرده‌ایم هرگونه شک و تردیدی دارید (وگمان می‌بری که از طرف خدا بر او نازل نگردیده و بلکه او خودش آن سوره‌ها و آیه‌ها را تهیه کرده است در این گمان خویش عمیق شوید اگر گمان شما این است «محمد» که یک انسان است تمام سوره‌ها و آیه‌های قرآن را تهیه کرده است) پس شما (نه یک انسان بلکه تمام انسانها و همهٔ جنّی‌ها و نه تمام[2] سوره‌های قرآن بلکه یکصد و چهارده هم سوره‌های قرآن یعنی) یکسوره (شبیه سوره‌های قرآن) بیاورید و گواهان خود را بجز خدا (که بر صدق پیامبر و بر کذب شما شهادت می‌دهد) فرا خوانید (تا شما را در همتاآوری یک سورهٔ قرآن تصدیق کنند) اگر راست گفته بودید، و اگر نتوانستید همتای یک سورهٔ قرآن را بیاورید و قطعاً هم نمی‌توانید پس شک و تردید شما بکلّی برطرف می‌گردد و یقین پیدا می‌نمایید که این قرآن از طرف خدا بر پیامبر نازل گردیده است، آنگاه نپذیرفتن قرآن از جانب شما کفر و حق پوشی صرف خواهد بود یعنی با وجود حصول یقین از گرویدگی به قرآن و تسلیم در مقابل دین اسلام خودداری خواهید کرد و کافر خواهید بود) پس (کوشش کنید به سبب پرهیز از آن کفر و حق‌پوشی) خود را از آتشی بدور دارید که افروزینه آن انسان و سنگ است و برای تعذیب کفرپیشه‌ها آماده گردیده است.

گفتیم در مرحلهٔ سوّم با یکصد و چهارده درجه تخفیف[3] در کمّیت کار، مردم به

---

۱. تفسیر کبیر امام رازی ج ۲ صص ۱۱۵-۱۲۱ و روح المعانی - آلوسی ج ۱ صص ۱۹۲-۲۰۰ و فی ظلال القرآن - سید قطب - ج ۱ صص ۵۳-۵۵. ۲. همان مأخذ قبل.

۳. و حقیقت قضیه این است که برای تحقق یک امر محال بالا بردن کمیتها و کیفیتها هیچ تاثیری ندارد و یک واقعیّت فلسفی این است که بالا بردن کمّیتها و کیفیتها برای اموری که واجد علّت هستند کاملاً موثر است امّا برای اموری که فاقد علّت هستند بکلّی بی‌اثر است مثلاً پنج انسان خردسال یا سالخورده نمی‌توانند یک صخرهٔ سیصد منی را تکان دهند امّا یکصد انسان جوان می‌توانند، ولی همانگونه که ده انسان خردسال و کور مادرزاد نمی‌توانند رنگ گلی را ببینند یا تخم گلی را بسازند هزار انسان و بلکه بیشمار انسان کور مادرزاد قادر به این کارها نیستند.

تحدّی و همتاآوری دعوت شده‌اند، و البته این ظاهر قضیه است و اگر دقیق‌تر و عمیق‌تر آن را محاسبه کنیم، آن یکصد و چهارده درجه تخفیف به دو هزار و هفتاد و سه درجه تخفیف ارتقا می‌یابد، زیرا سوره مذکور بر کوچکترین سوره نیز صدق می‌کند و کوچکترین سوره «سورهٔ کوثر» سه آیه است و تمام قرآن هم شش هزار و دویست و بیست و یک آیه است بنابراین در مرحلهٔ سوّم صورت تحدّی و درخواست همتاآوری به این شکل درمی‌آید: «اگر شما گمان می‌برید محمد ﷺ که یک انسان است شش هزار و دویست و بیست و یک آیه را تهیه کرده است پس شما نه یک انسان بلکه همهٔ انسانها و همه جنّی‌ها و نه شش هزار و دویست و بیست و یک آیه بلکه فقط سه آیه را بیاورید یعنی با دو هزار و هفتاد و سه درجه تخفیف یا دو هزار و هفتاد و سه برابر کمتر از آنچه یک انسان تهیه کرده است، و چون نتوانسته‌اند[1] سه آیه شبیه آیه‌های قرآن را بیاورند، پس بحکم عقل و منطق باید اعتراف کنند به اینکه تالیف کنندهٔ قرآن کسی است که بیشتر از دو هزار و هفتاد و سه برابر همهٔ انسانها در همهٔ زمانها و در همهٔ مکانها و همه جنّی‌ها در همهٔ زمانها و همهٔ مکانها دارای قدرت و علم و حکمت بوده است، و بدیهی است دارندهٔ چنان قدرت فراگیر و علم محیط و حکمت مطلق جز خدا کسی دیگری نیست پس تالیف کنندهٔ قرآن جز خدا کس دیگری نیست.

نهایت نیاز عربها به آوردن سوره‌ای شبیه سوره‌های قرآن

به شهادت همهٔ تواریخ در حالیکهٔ عربها در تمام بلاد عربی از حیث آگاهی از اسرار و رموز[2] کلام بلیغ و فصیح و قدرت انشا و القای گفتار بلیغ و فصیح به اوج آگاهی و مهارت و تخصّص رسیده بودند و به دلایل زیر نهایت نیاز به آوردن سوره‌ای شبیه سوره‌های قرآن داشتند، باز چون قرآن کلام خدا بود که بر پیامبرش نازل کرده بود، عربها هرگز نتوانستند سوره‌ای شبیه سوره‌های قرآن را بیاورند و دلایل نیاز عربها به آوردن همتای یکی از سوره‌های قرآن این بود که:

---

۱. همان مأخذ قبل.

۲. شرح تجرید قوشجی - طوسی ص ۳۷۱ و مطالع الانظار - شمس الدین اصفهانی ص ۵۵۳ و شرح مقاصد - تفتازانی - ج ۵ ص ۲۷ و شرح مواقف جرجانی ج ۸ ص ۲۴۴ و شرح تهذیب الکلام - عبدالقادر تختی - ج ۲ ص ۲۲۸.

۱ – نزول آیه‌های قرآن در دوران سیزده سالهٔ مکّه از راه باطل شمردن خدایان عرب و پوچ شمردن لات و عُزّی و منات و هبل بزرگ، عقاید و عادات[۱] و شعور اجتماعی آنها و ابا و اجداد آنها را چنان تحقیر نموده بود که تحمّل آن تحقیر در زندگی آزاد قبیله‌ای از تحمّل مرگ بسی دشوارتر بود و هر فرد و هر گروه عرب خود را موظف می‌دانست آن اندازه که برای جلوگیری از مرگ خود و مرگ عرب[۲] تلاش می‌کند، خیلی بیشتر برای آوردن سه آیه شبیه آیه‌های قرآن تلاش کند.

۲ – قهرمان شدن در زندگی همهٔ ملتها و به ویژه در زندگی قبیله‌ای بالاترین آرزوها است و معلوم بود هر کسی توفیق انجام دادن چنین عمل فوق‌العاده‌ای را پیدا می‌کرد، نام او به عنوان یگانه قهرمان ملّت عرب بر پیشانی روزگار ثبت می‌گردید و جای خود داشت که هر فرد و گروهی برای دسترسی به چنین مقام و امتیازی شب و روز در تلاش باشند.

۳ – نمایندگان قریش در یکی از جلسات «دارالنّدوه» برای خاموش کردن ندای توبیخهای قرآن، جایزهٔ بی‌نظیری را تصویب کرده بودند (یعنی پرداخت پول[۳] و مال بیشتر از دارایی ثروتمندترین عربها، و مقام ریاست و سلطنت بر تمام عربها). تا جایی که این جایزه توسط عتبهٔ بن ربیعه آن را بر پیامبر ﷺ نیز عرضه نموده بودند و پیامبر آن را شدیداً رد کرده[۴] بود، امّا آن مصوّبه به عنوان جایزه و جعالهٔ معمول بین عربها به قوت خود باقی مانده بود و معلوم بود هر فرد و هر گروهی برای دریافت چنان جایزهٔ بی‌نظیری از راه آوردن سه آیه شبیه آیه‌های قرآن و خاموش کردن ندای توبیخهای قرآن چقدر تلاش و سعی کرده‌اند.

۴ – نزول آیه‌های قرآن در دوران ده سالهٔ مدینه، از یک طرف اریکهٔ جاه‌طلبی[۵] و فخرفروشی و نژادپرستی و تفاوتهای طبقاتی اعیان و اشراف و رؤسا را به سرنگونی، و عشرتکده‌های سرمایه‌داران (میخانه‌ها و رقاصخانه‌ها) را به تخریب تهدید کرد و از طرف دیگر چاه و چاله‌های فوران پول و دارایی اشراف و سرمایه‌داران (ربا و احتکار و

---

۱. همان. ۲. همان.
۳. البدایه و النهایه - ابن کثیر ج ۳ صص ۶۱-۶۲؛ حیاة محمد حسین هیکل صص ۱۵۲-۱۵۳؛ سیره ابن هشام ج ۱ صص ۱۷۶-۱۷۷؛ المعجزة العظمی محمد ابوزهره ص ۹۱.
۴. همان. ۵. رسالة التوحید صص ۱۳۹ و ۱۴۶.

قمار و ارتشا) را به نابودی تهدید نمود[1]، و در چنین اوضاع و شرایطی بی‌گمان هر فرد و هر گروهی تلاش خود را به کار می‌انداخت که با آوردن سه آیه شبیه آیه‌های قرآن، خطر جدّی آن تهدیدها را از وجود خود و از وجود ملّت عرب دور نماید و علاوه بر تأمین آسایش خود در میان قبایل عرب به بالاترین درجهٔ محبوبیّت برسد.

۵ - در دوران ده سالهٔ مدینه، اضافه بر آن همه تحقیرها[2] و تهدیدها و احساس خطرهای جدی، به حکم آیه‌های نازل شده و عملکرد ارائه دهندهٔ آنها، از طرفی با بستن راه کاروانهای تجارتی، حیات اقتصادی آنان به نابودی تهدید گردید و از طرف دیگر با اشتعال جنگها و جهاد و جانبازی پیروان ارائه دهندهٔ آن آیه‌ها در غزوه‌های بدر، احد، احزاب، خیبر و حنین و قتل و اسارت رؤسا و مردان جنگی آنها، حیات فیزیکی و موجودیّت تمام قبایل عرب به امحا و نابودی تهدید گردید و در نصف اخیر آن ده سالهٔ مدینه با ارسال دعوت نامه‌هایی برای کسری در ایران و هِرَقْل در روم و مقوقس در مصر و نجّاشی در حبشه، سقوط همه سلطنتهای مجاور شبه جزیره و متلاشی شدن دو امپراتوری بزرگ آن زمان (ایران و روم) را به نابودی تهدید نمود، و این امر کاملاً بدیهی و آشکار است که در چنین شرایط و اوضاعی برای خاموش کردن ندای آن تهدیدها، از راهِ آوردن سه آیه شبیه آیه‌های قرآن، تمام نابغه‌های جهان بلاغت و فصاحت در اوج ترقی ادبیات عرب همراه آن همه قدرتهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی عربی و جهانی دست به دست هم می‌دهند و تمام تلاش و کوشش خود را در راه آوردن سه آیه شبیه آیه‌های قرآن به کار می‌اندازند.

تفاوت ترکیبهای مصنوعی با ترکیبهای طبیعی و خدایی

حال با وجود آن همه نیازهای جهان عرب به همتاسازی آیه‌ها و با وجود در دست داشتن تمام حروف و کلمات مواد ترکیبی آیه‌ها و کمال قدرت و مهارت اعراب در ترکیب آن مواد و آگاهی کامل آنان از همهٔ رموز و اسرار فصاحت و بلاغت کلام عربی، چرا در آن مهلت طولانی نتوانستند - و حالا نیز نمی‌توانند - سه آیهٔ شبیه آیه‌های قرآن را بیاورند، و آن همه تحقیر و خطرها را رفع و آن همه غوغا و غایله‌ها را خاموش نمایند؟

---

۱. همان.

۲. همان.

جواب جزاین چیز دیگری نیست که آیه‌های قرآن ترکیبات مصنوعی نیستند که قابل تقلید و همتاسازی باشند، بلکه ترکیبات طبیعی و خدایی هستند، جز خدای دارای علم محیط و قدرت مطلق کسی قادر به ساختن آنها نیست، مانند ترکیب موجود در جانداران و گیاهان و دانه‌ها و برگهای آنها، که با وجود در دست داشتن اجزای ترکیبی آنها (یعنی عناصر یکصد و شش گانه) و با وجود اوج پیشرفت بشریت در تکنولوژی و صنایع محیّرالعقول و کشف خواص اشیاء، باز تمام دانشمندان خداپرست و ماده‌پرست در این جمله متفق القول هستند که به طور قطع هیچ انسانی در هیچ زمانی و در هیچ مکانی قادر به ساختن جاندار و گیاه و دانه‌ها و برگهای آن نیست.

ب. اعجاز غیب‌گویی پیامبر اسلام

از معجزه‌های پیامبر اسلام ﷺ غیب‌گویی[1] او بوده است که به دو صورت تحقق یافته است: اوّل غیب گویی او دربارهٔ گذشته و بیان سرگذشت موسی و فرعون و سرگذشت یوسف و ابراهیم و نوح و لوط و ... با آن تفصیل و تعیین و دقّت و بیان نکات عبرت‌انگیز، بدون اینکه اهل مطالعه کتاب و نوشته‌ها باشد:

﴿فَآمِنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِ﴾[2]

و بدون اینکه قومش از آن سرگذشتها آگاه و چیزی از آنان شنیده باشد.

﴿تِلْکَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحِيها إِلَيْکَ ما کُنْتَ تَعْلَمُها أَنْتَ وَ لا قَوْمُکَ مِنْ قَبْلِ هٰذا﴾[3]

این (سرگذشت و داستان)ها جزو اخبار غیب است که آنها را به تو (ای پیامبر اسلام!) وحی می‌کنیم، نه تو و نه قوم تو پیش از این آنها را نمی‌دانستید».

و به هیچ کشوری هم مسافرت نکرده که آن داستانها را از دانشمندانی یاد گرفته باشد؛ زیرا فقط دو مرتبه در نوجوانی و جوانی به شام مسافرت کرده[4] و کسی از دشمنانش نگفته که در آنجا دانشمندانی را ملاقات کرده یا قوم عرب قبل از نزول قرآن با آن کیفیّت از آن داستانها آگاه بوده‌اند و دشمنان بگویند: ما این مطلب را رد می‌کنیم که

---

۱. طوالع الانوار و مطالع الانظار شمس الدین اصفهانی هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۵۵۱؛ شرح مقاصد تفتازانی ج ۵ ص ۳۶؛ اصول الدین الاسلامی - رشدی علیان قحطان عبدالرحمن ص ۲۹۳؛ شرح تهذیب الکلام ج ۲ ص ۲۲۹.

۲. اعراف / ۱۵۸.

۳. هود / ۴۹.

۴. همان.

قرآن گفته:

﴿مٰا كُنْتَ تَعْلَمُهٰا أَنْتَ وَ لاٰ قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هٰذٰا﴾

علاوه بر این، اگر سرگذشت مفصّل آن پیامبران از تورات و انجیل و شخصیّتهای دینی به دست می‌آمد، لازم بود از هر حیث با آنها مطابق باشد در صورتی که سرگذشت پیامران در قرآن با سرگذشت آنان در تورات و انجیل تفاوتهای بسیار اساسی و جوهری دارند. از جمله در قرآن، پیامبران خدا بندگان پارسا، خدا ترس، دور از هر فحشاء و فساد اخلاق و فساد عمل معرفی شده‌اند، در صورتی که در تورات [1] آمده است هارون خود طرّاح گوساله‌سازی بود و به کمک او طرح پیاده گردید، و خدا هنگامی که به خشم آمد و می‌خواست قوم موسی را نابود کند، موسی به خدا گفت: «دو نکته را به یاد بیاور: اوّل اینکه مردم مصر خواهند گفت که موسی عمداً بنی‌اسرائیل را برای کشته شدن از مصر بیرون برد. دوّم توبه ابراهیم و اسحق و اسرائیل قول داده‌ای که فرزندان شما را افزایش می‌دهم، و خدا بر اثر این دو تذکر تغییر اراده داد!!».

همچنین تورات می‌گوید: «موسی به بارگاه خداوند شتافت و گفت: اگر گناه آنها را می‌بخشی که خوب والّا مرا از کتابی که مکتوب نموده‌ای (ابلاغ نبوت) محو نمایی (استعفای مرا از مقام نبوت قبول فرما)» [2] همچنین در تورات، آمده است: «سلیمان هزار زن دارد و دستور ساختن بتخانه‌ای می‌دهد و بتکده‌ای برای بت (کموس) و بت (مو) بنا می‌کند و به بت «عشتروت» علاقه خاصی پیدا کرده است» [3]

در کتاب دوّم شموئیل فصل دوازدهم آیهٔ ۱ تا ۲۴ نیز آمده است که: «داود بعد از انجام دادن عمل زنا با زن فرمانده سپاهش و حامله کردن آن زن توطئه‌ای را طرّاحی نموده و آن افسر و فرمانده کشته می‌شود و داود آن زن را تصاحب می‌کند».

همچنین در سفر تکوین فصل ۲۷ آیه‌های ۱ تا ۳۵، یعقوب پدرش را فریب داده و از راه تقلب و جعل کردن شکل، مقام رفیع جانشینی را تصاحب نموده و صاحب امتها گشته و وارث زمین ابراهیم شده است».

همچنین در انجیل یوحنا (باب دهم آیات ۳۱ تا ۳۸) آمده است: «یهودیان که تصمیم گرفته بودند عیسی را سنگسار کنند، عیسی به آنها جواب داد که من بسیار

---

۱. تورات: سفر خروج، باب ۲۳. ۲. تورات، همان.

۳. تورات: کتاب اول ملوک و پادشاهان، فصل ۱۱، آیهٔ ۱-۳۴.

کارهای خوب را از جانب پدر خود به شما نموده‌ام... یهودیان گفتند: تو را سنگسار می‌کنیم به جهت اینکه تو انسان هستی و خود را خدا می‌گردانی عیسی گفت: آیا در آیین شما نگارش یافته است که من گفتم: «شما خداها هستید؟ آیا شما به آن کس که پدر او را منزّه کرد و به جهان فرستاده می‌گویید تو کفر می‌گویی از آنجا که گفتم: «من پسر خدا هستم» اگر من کارهای پدر خود را به جا نمی‌آورم مرا باور نکنید».[1]

دوّم غیب گویی[2] پیامبر دربارهٔ آینده به وسیله نزول آیه‌های قرآن از جانب خدا بر او[3] صورت گرفته است و اینک چند نمونه از آن نیز ارائه می‌شود.

۱ - در نخستین سالهای بعثت، سی چهل نفر مسلمان در شهر پر جمعیّت مکه و در جهان آشفته کفر سیاه، در حالی که برخی از آنها زیر شکنجه‌ها می‌نالیدند و برخی آواره دیار غربت و بقیه در فضای آکنده از خفقان و فشار تنها در فکر حفظ اعتقادات و انجام دادن عبادت هستند و تصوّر سپاه - آن هم مسلّح و پیروز[4] در جنگهای دفاعی و رهایی‌بخش - به خیال هیچ کسی خطور نمی‌کرد ناگاه سوره‌های «صافات و القمر» نازل گردیدند و در اوّلی این آیه:

﴿وَ إِنَّ جُنْدَنا لَهُمْ الْغالِبُونَ﴾[5]

و بدون تردید تنها سپاه ماست که پیروزمند است»

در دوّمی این آیه

﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَ يُوَلُّونَ الدُّبُر﴾[6]

به زودی آن جمعیّت (مهاجم و حاضر در میدان جنگ) هزیمت می‌کنند (و پشت به میدان جنگ فرار می‌کنند) نازل گردید.

که عمربن خطاب[7] گفت: من در مکه نمی‌دانستم آن جمعیّت فراری کدامها هستند تا روز غزوهٔ بدر و لحظهٔ فرار سپاه کفّار قریش که پیامبر را دیدم در حال تعقیب آنها

---

۱. به نقل از قرآن و آخرین پیامبر صص ۲۴۱-۲۴۲.

۲. شرح مقاصد ج ۵ ص ۳۶؛ طوالع الانوار - بیضاوی و مطالع الانظار شمس الدین اصفهانی صص ۵۵۱-۵۵۳.

۳. همان.

۴. الاتقان - سیوطی ج ۱ صص ۱۳۹-۱۴۰. «**جند ما هنا لک مهزوم من الاحزاب** - سوره ص / ۱۱».

۵. صافات / ۱۷۳.

۶. القمر / ۴۵.

۷. همان.

شمشیر برهنه‌ای در دست داشت و آیه ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَ يُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ را تلاوت می‌کرد.

۲ - در سال (۶۱۰)[۱] میلادی - یک سال قبل از بعثت - ایرانیان در جنگ بر رومیان غلبه یافتند. و این زد و خورد در بین اردن[۲] و فلسطین و در سرزمین (اذرعات[۳] و بُصْری) واقع شده بود. این غلبه و پیروزی به حدّی شکننده و موجب تضعیف همه جانبهٔ رومیان شده بود که در حدود چهار پنج سال بعد کفّار قریش و به ویژه تحلیلگران آنان همین غلبه ایرانیان مشرک و مشابه قریش را بر رومیان عیسوی و شبیه به مسلمانان را قاعدهٔ ثابت و کلّی گرفته و با بازگو نمودن آن پیروزی و شکست یک جنگ روانی را به راه[۴] انداخته بودند و مرتّب شعار می‌دادند: «غیر اهل کتاب، بر اهل کتاب پیروز است» که ناگاه آیات آغازین سورهٔ روم نازل گردید و نه تنها تجزیه و تحلیل آنها دربارهٔ ایران و روم، بلکه استنباطی را که از آن جریان پیدا کرده بودند (یعنی غلبه مشرکین قریش بر مسلمانان) بکلّی معکوس و وارونه نمود، و صریحاً اعلان نمود که:

۱ - در مدت (بضع سنین) کمتر از ده سال دیگر قطعاً رومیان بر ایرانیان پیروز می‌گردند.

۲ - مقارن همان شکست ایرانیان مشرک از رومیان اهل کتاب، قطعاً عربهای مشرک نیز از مسلمانان اهل کتاب شکست می‌خورند و مسلمانان به سبب همین پیروزی و تحقق پیش‌بینی قرآن غرق در فرح و شادی می‌شوند.

۳ - کفّار قریش بنابر حالت سطحی‌نگری و کوتاه نظری و ظاهربینی همانگونه که این واقعیّت نه چندان دور را انکار می‌کنند و اقعیتهای مربوط به آخرت را نیز انکار می‌کنند.

این پیش‌بینی که ظاهراً از عقل دور و نشانه‌های خلاف تحقق آن نمایان بودند، بلافاصله به وسیله تحلیلگران مسائل نظامی و بویژه «ابیّ بن خلف» ازکارشناسان مسائل

---

۱. وحی محمدی - سید رشید رضا ص ۱۰۷؛ مناهل العرفان ج ۲ ص ۲۶۵؛ الاتقان - سیوطی ج ۲ ص ۳۷۳.

۲. همان.

۳. شرح مقاصد ج ۵ ص ۳۵؛ اعجاز القرآن قاضی ابوبکر باقلانی ص ۴۰؛ مناهل العرفان ج ۲ ص ۲۶۵؛ تفسیر روح المعانی ج ۲۰ صص ۱۷-۱۹؛ تفسیر المنار سید رشید رضا ج ۱ ص ۲۰۴.

۴. همان.

نظامی به باد انتقاد گرفته شد و تحقق چنان امری را در آن مدت مشخص غیرممکن به شمار می‌آوردند و وقتی که طعنه زنان این پیش‌بینی را به رخ مسلمانان کشیدند، ابوبکر صدیق (تصدیق کنندهٔ بدون توقف هر آنچه خدا و پیامبر می‌فرمودند) دربارهٔ تحقق آن پیش‌بینی با ابیّ‌بن خلف بر سر یکصد شتر (معادل خون بهای یک انسان) شرط بست و هر دو در اعتقاد خود و در برندگی خود بحدّی قاطع بودند که هر وقت یکی از آن دو بمسافرت می‌رفت دیگری از وی ضامن می‌گرفت، و در هفتمین سال نزول آن آیه‌ها خبر غلبه و پیروزی رومیان بر ایرانیان مقارن شادمانی مسلمانان در روز بدر (یا حدیبیه) منتشر گردید و چون ابیّ بی خلف مدتی قبل بر اثر زخمی که در غزوه احد از شمشیر پیامبر ﷺ برداشته بود، متوفی شده بود، ابوبکر صدیق آن[۱] صد شتر را از وارثانش دریافت کرد و به فرمان پیامبر آنها را بر افراد بی‌بضاعت تقسیم نمود و در نهمین سال نزول آن آیه‌ها نیز سپاه اسلام در شام در جنگ با سپاه روم پیروز گردید و بخشی از متصرفات رومیان به تصرّف سپاه اسلام در آمد و پیروزیهای زنجیره‌ای (پیروزی روم بر ایرانیان و پیروزی سپاه اسلام بر کفار قریش و بر سپاه روم) و به تعبیر دیگر پیروزیهای (ضمنی و عینی) مسلمانان که به شیوه رمز از آن آیه‌ها مستفاد می‌گردید تحقق پیدا کرد و اینک آن آیه‌ها:

﴿الٓمٓ، غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ، فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلّٰهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَ يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللّٰهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ وَعْدَاللّٰهِ لَا يُخْلِفُ اللّٰهُ وَعْدَهُ﴾ - روم / از ۱ تا ۶» (یعنی) الف، لام، میم، رومیان در نزدیکترین سرزمین (نسبت به مکّه - منطقه اذرعات و بصری واقع در بین اردن و فلسطین) شکست خورده‌اند و ایشان بعد از شکستشان، اکیداً در مدت (اند) سال[۲] دیگر (از سه سال تا نه سال) پیروز می‌گردند، همهٔ کارها و فرمانها در دست قدرت خداست چه قبل از این (که رومیان شکست خورده‌اند) و چه بعد از آن (که آنان پیروز می‌گردند) در همان روز (که رومیان پیروز می‌گردند) مومنان به سبب اینکه خدا آنان را نیز (بر

---

۱. صحیح ترمذی با شرح عارضة الاحوذی ج ۱۲ ص: ۷۰ و ۷۲ و تفسیر قرطبی ج ۷ ص ۵۸۴ به نقل اصول الدین الاسلامی ص ۲۹۵.

۲. مطالع الانظار - شمس الدین اصفهانی - شرح طوالع الانوار - بیضاوی هامش شرح مواقف ج ۱ ص ۵۵۳.

دشمنانشان) پیروز گردانیده است شادمان می‌شوند، خدا یاری می‌دهد هر کسی را که بخواهد (چه رومیان و چه مؤمنان) و خدا چیره است (بر دشمنان و بسی مهربان است نسبت به مؤمنان این پیروزیها چیزی است که خدا آنرا وعده داده است) و هرگز خدا خلف وعده نمی‌کند».

۳ - پیامبر صلی الله علیه و آله در مکه به درخواست عموی خود (ابوطالب) و در مدینه به درخواست یارانش، همواره محافظانی داشت و همان لحظه که آیه

﴿وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[1]

و خدا قطعاً جان تو را از خطراتی که از طرف مردم به تو برسد مصون می‌دارد»

نازل گردید، خطاب[2] به همهٔ محافظانش فرمود «انصرفوا» به کارهای خود باز گردید. خدا حفظ جان مرا تضمین کرده است. این در حالی است که پیامبر صلی الله علیه و آله در شرایطی آن محافظان را از خود دور کرد و حفظ جان خود را به طور قطع بدون محافظ پیش‌بینی نمود که اوضاع از هر حیث حسّاس‌تر و شرایط از هر زمانی خطرناکتر شده بود و انبوه بت‌پرستان و یهودیان بعد از آن همه شکست در جنگها و قتل و اسارتها و همچنین امپراتوری ایران و روم بعداز تصرّف مستعمرات آنها و شکست نیروهای سرحدّات آنها عموماً به صورت مارهای زخم خورده درآمده بودند و بغض و عداوتهای پدر کشتگی و جگر سوختگی بت‌پرستان و یهودیان و تهدید حاکمیت و استقلال آن دو امپراتوری مردمان آن روزگار را که در آیه به «الناس» تعبیر شده‌اند، آنچنان برای قتل پیامبر مصمّم کرده بودند که اگر به جای آن محافظان ظاهری، یک نیروی خارق‌العاده و نامرئی از پیامبر محافظت نمی‌کرد، بی‌گمان در یکی از فرصتها که بسیار برای دشمنانش اتفاق می‌افتاد، یکی از یهودیان مکّار یا یکی از بت‌پرستان خونخوار، یا مزدوران امپراتوریهای کینه‌توز، او را به قتل می‌رساند. به ویژه با توجه به اینکه طبق اخبار متواتر، پیامبر در همهٔ جنگها[3] در صف مقدم قرار می‌گرفت و به هنگام داغ شدن میدانهای جنگی و حتی در حال شکست و فرار اکثر سپاهیان اسلام، پیامبر صلی الله علیه و آله با صلابت کوههای (ثور و ثبیر و حرا)

---

۱. مائده / ۶۷.

۲. تفسیر روح المعانی ج ۶ ص ۳۶.

۳. مناهل العرفان ص ۲۶۷؛ تفسیر المنار محمد رشید رضا ج ۱ ص ۲۰۵؛ تفسیر بیضاوی ج ۲ ص ۳۴۸؛ تفسیر کشاف زمخشری ج ۱ صص ۴۷۲-۴۷۳؛ تفسیر المراغی ج ۶ ص ۱۰۶ توضیح داده است که این آیه مکی است. برای تفسیر آیه به تفاسیر مذکور مراجعه شود.

در جای خود می‌ایستاد و دلاورترین قهرمانان سپاه اسلام به او پناه می‌بردند، و بارها، تک و تنها و بدون اسلحه در مقابل دشمن مسلّح و خشمگین و خونخوار قرار می‌گرفت و همان محافظ نامرئی جان او را از هر خطری حفظ می‌کرد.

مُسلم از حضرت جابر نقل می‌کند که هنگامی که در محلّ «ذات الرقاع» برای استراحت فرود آمدیم، پیامبر ﷺ دور از ما به تنهایی زیر درختی نشست و شمشیرش را بر شاخهٔ آن درخت آویخت. یکی از دشمنان خونخوار و کینه‌توز که فرصت را غنیمت شمرده بود، همان شمشیر آویخته را از غلاف کشیده و با قهر و خروش بر سر پیامبر فریاد زد که «دیگر چه کسی جان تو را از دست من می‌رهاند؟» پیامبر ﷺ با حالت احساس محافظت یک نیروی نامرئی و نامتناهی در جوابش گفت: «خداست که همیشه[1] مرا حفظ می‌کند» آنگاه با دل و جرأت حاکی از پشتیبانی یک قدرت لایزالی بر آن دشمن خونخوار فریاد کشید: «شمشیر را بر زمین بگذار» و آن کافر مسلّح و خونخوار در حالی که رعب و هراس سراسر وجودش را فرا گرفته بود و بشدّت می‌لرزید، شمشیر را بر زمین گذاشت[2] و فرار کرد.

۴ - قرارداد حدیبیّه[3] مبنی بر اینکه مسلمانان سال آینده می‌توانند به مکّه بیایند و مدت سه روز بمانند و مراسم عمره را در نهایت امنیّت و آرامش انجام دهند. تحقق این مادّه از مواد آن قرارداد از چندین جهت باورکردنی به نظر نمی‌رسید: یکی از این جهت که در آن سالها فرمانروایی و حاکمیّت در مکّه دچار هرج و مرج عجیبی شده بود، و تعهدات مکّه نسبت به هیچ قوم و قبیله‌ای جای اطمینان نبود و ارزش قبیله‌ای را هم از دست داده بود. دیگر از این جهت که کفّار قریش طبق نصّ صریح

﴿لاَ یَرْقُبُواْ فِیکُمْ إِلاًّ وَ لاَ ذِمَّةً﴾[4]

درباره شما نه خویشاوندی را در نظر می‌گیرند و نه عهد و پیمان را رعایت می‌کنند» پیمان‌شکنی را نسبت به مؤمنان یک امر عادی و حتی لازم می‌شمردند. از سوی

---

۱. ارشاد الساری - ج ۵ ص ۹۹ و بخاری در کتاب جهاد به نقل از اصول الدین ص ۲۹۶.

۲. همان.

۳. روح المعانی ج ۲۶ ص ۱۲۰؛ تفسیر قرطبی ج ۹ ص ۶۱۹؛ تفسیر کبیر - امام رازی ج ۲۸ صص ۱۰۴-۱۰۵ و حیاه محمد - حسین هیکل - ص ۴۰۰ و سیرهٔ ابن هشام ج ۲ صص ۲۴۵-۲۴۶.

۴. توبه / ۸.

دیگر اینکه رعب و هراسی که کفّار قریش از نفوذ قرآن و اسلام در مکه به دل پیدا کرده بودند، به ظاهر هیچ عقلی باور نمی‌کرد سال آینده کفار قریش اجازه دهند هزاران نفر از مبلّغین اسلام و قرآن پشت سر رسول الله ﷺ در طنین نوای تلاوت آیه‌ها و در پرتو تشعشع انوار آنها، وارد مکّه شوندو سه روز هم بمانند و مراسم عمره را طبق قواعد دین اسلام انجام دهند و با قول و عمل خویش آن دین خدایی را معرّفی نمایند.

بنابراین چند ساعت بعد از انعقاد همین قرارداد وقتی این آیه نازل[۱] گردید:

﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْشَاءَ اللهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ وَ مُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾[۲]

به طور قطع (در سال آینده به قرینهٔ حال و مقام) شما به خواست خدا وارد مسجدالحرام خواهید شد، با حالتی از احساس امنیّت که (در انجام مراسم عمره برخی) موهای سرتان را می‌تراشید و (برخی موهای سرتان را) کوتاه می‌کنید، از هیچ کسی هم ترسی نخواهید داشت»

همهٔ عقلا و خردمندان یقین حاصل کرده‌اند که این آیه که پیامبر آنرا تلاوت می‌کند خبر از غیب می‌دهد و پیامبر با نزول این آیه از جانب خدا بر این امر غیبی آگاه گردیده است؛ زیرا در چنان جوّی و در چنان شرایطی جز خدا -که بر گذشته و حال و آینده آگاه است - کسی نمی‌تواند و جرأت نمی‌کند که این گونه صریح و مشخص از حیث زمان (سال دیگر) و از حیث مکان (مسجد الحرام) و از حیث افراد (کسانی که در حدیبیّه حضور داشته بودند) و از حیث اعمال (تراشیدن مو و بعضاً کوتاه کردن آن) و از حیث حالت (از هیچ کس ترسی نداشته باشند) مطلبی را پیشگویی کند، و جز خدا، برای کسی مقدور نیست در چنان جوّ و شرایطی مطلبی را با چنان مشخصاتی پیشگویی کند و آن مطلب با همان مشخصات در همان زمان و مکان مشخّص تحقق یابد.

۵ - با توجه به تحوّلات بی‌نظیری که شنیدن آیه‌های قرآن در افکار و عقاید و تصمیمات عربها ایجاد می‌نمود و دشمنان کینه‌توز و خطرناک اسلام یکی بعد از دیگری ایمان می‌آوردند مثلاً عمربن خطاب در ساعتهایی که به قصد قتل پیامبر ﷺ شمشیرش

---

۱. روح المعانی ج ۲۶ ص ۱۲۰؛ تفسیر قرطبی ج ۹ ص ۶۱۹؛ تفسیر کبیر - امام رازی ج ۲۸ صص ۱۰۴-۱۰۵ و حیاه محمد - حسین هیکل - ص ۴۰۰ و سیرهٔ ابن هشام ج ۲ صص ۲۴۵-۲۴۶.

۲. فتح / ۲۷.

را از غلاف کشیده بود و خالدبن ولید بعد از آنکه در جنگ احد سپاه اسلام را دچار آن شکست زیان بخش نموده بود و طلیحه بن خویلد بعد از آنکه مدتها علیه دین اسلام دعوی پیامبری کرده بود، و وحشی نیز بعد از آنکه عموی پیامبر، امام حمزه را با آن وضع فجیع و هراس‌انگیز به قتل رسانیده بود و ... با این حال باز همه آنها یکی بعداز دیگری ایمان می‌آوردند و جان خود را فدای دین اسلام می‌کردند. بی‌گمان در چنان فضایی از تحوّلات جز خدا کسی نمی‌دانست و نمی‌توانست پیشگویی کند که ابولهب و همسرش که سنگ‌اندازی و خارپراکنی کرده‌اند، هرگز ایمان نمی‌آورند.

﴿سَيَصْلىٰ ناراً ذٰاتَ لَهَبٍ وَ امْرَأَتُهُ حَمّٰالَةُ الْحَطَبِ﴾[1] و ولید بن مغیره در کفر پیشگی باقی می‌ماند و هرگز ایمان نمی‌آورد

﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرْ﴾.[2]

۶ - جز خدا که دارای علم محیط است، هیچ کسی از عرض و طول علم و قدرت تمام اعراب پراکنده درکشور پهناور[3] عربستان آن زمان، آگاهی نداشت تا بتواند قاطعانه بگوید ﴿لاٰ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾[4]

هیچ کس نمی‌تواند مانند قرآن را بیاورد.

﴿فَإِنْ لَمْ تفعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا﴾[5]

اگر نتوانستند به اندازه سوره‌ای از قرآن بیاورید، و قطعاً هم نمی‌توانید به اندازه سورهٔ از قرآن را بیاورید».

۷ - جز خدا که دارای علم محیط و دارای علم غیب است هیچ کسی در زمان نزول آیه‌ها از آینده دین اسلام آگاه نبود، تا بتواند غلبه دین اسلام را بر همهٔ ادیان[6] پیشگویی کند.

﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾[7]

و بتواند پیشگویی کند که مسلمانان در دو قارّه عظیم جهان به فرمانروایی

---

۱. مسد / ۳-۴.
۲. المدثر / ۲٦.
۳. رسالة التوحید ص ۱۴۷؛ انوار التنزیل ج ۱ ص ۲۴.
۴. اسراء / ۸۸.
۵. بقره / ۲۴.
٦. شرح مقاصد تفتازانی ج ۵ ص ۳٦.
۷. توبه / ۳۳.

می‌رسند[۱] ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى الْأَرْضِ﴾.[۲]

معجزه‌های حسّی پیامبر اسلام

نوع دیگر از معجزه‌های پیامبر اسلام ﷺ که آنها را معجزه‌های حسّی[۳] می‌نامند (در مقابل معجزه‌های عقلی) عبارتند از:

۱ - اسراء که پیامبر ﷺ در مدت کمی از شبی از مسجدالحرام (واقع در مکه) به مسجد الاقصی (واقع در بیت المقدس) که فاصله آن دو نقطه با وسایل نقلیه آن زمان یک ماه راه است، سفر رفت و برگشت داشته است و این معجزه در آغاز سوره اسرا بیان گردیده است.

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَىٰ الْمَسْجِدِ الْأَقْصىَ الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَه مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[۴]

تقدیس سزاوار خدایی است که بندهٔ خود (محمد رسول الله) را در شبی از مسجدالحرام (در مکه) به مسجد الاقصی (واقع در بیت المقدس) برد، آنجاکه دور و بر آن را پر برکت (از قوتها و غذاهای مادّی و معنوی) ساخته‌ایم تا (در این کوچ چند ساعته) برخی از نشانه‌های (عظمت و قدرت خدایی) خود را بدو بنمایانیم، بی‌گمان خدا بس شنوا و بینا است.

۲ - معراج[۵] که عبارت است از حرکت پیامبر ﷺ در همان شب اسرا از مسجد الاقصی (واقع در بیت المقدس) به سوی آسمانها و بالای همهٔ آسمانها. بنابراین اسرا و معراج هر دو در یک شب تحقق یافته‌اند و تفاوتشان این است که اسرا از مکه به بیت‌المقدس و بر یک خط افقی و معراج از بیت المقدس به سدرة المنتهی و بالای آسمانها و بر یک خط عمودی واقع شده است و اسرا به اتفاق تمام علمای اسلام به نصّ آیهٔ قرآن (واقع در آغاز سورهٔ اسرا) ثابت گردیده، امّا معراج به عقیدهٔ بسیاری از علمای اسلام فقط به احادیث صحیح مسلم و بخاری و غیره ثابت شده است. با این حال برخی

---

۱. شرح مقاصد، همان. ۲. نور / ۵۵.

۳. طوالع الانوار بیضاوی و مطالع الانظار شمس الدین اصفهانی صص ۵۵۲-۵۵۴؛ شرح مقاصد ج ۵ ص ۳۷ و شرح مواقف ج ۸ صص ۲۰۶-۲۰۸.

۴. اسراء / ۱.

۵. تاج الحدیث شیخ منصور علی ناصف ج ۳ به نقل از مسلم و بخاری.

علما از جمله مرحوم سید قطب در تفسیر فی ظلال القرآن آیه‌های (۱۳ تا ۱۸) سوره النجم را بر وقایع شب اسرا و معراج انطباق می‌دهند:

﴿وَ لَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرىٰ * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهىٰ * عِنْدَهٰا جَنَّةُ الْمَأْوىٰ * إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مٰا يَغْشىٰ * مٰا زٰاغَ البَصَرُ وَ مٰا طَغىٰ * لَقَدْ رَءٰاى مِنْ آيٰاتِ رَبِّهِ الْكُبْرىٰ﴾[1]

او بار دیگر (در شب معراج) وی را دیده است، نزد سدرة المنتهی (مرز جهان مادّه که با سدرة علامت گذاری شده است) بهشت که آسایشگاه (پرهیزگاران) است در کنار آن واقع شده است، در آن هنگام چیزهایی سدره را فرا گرفته بود که فرا گرفته بود (و اوصاف آن نه با زبان انسان بیان می‌گردد نه فهم انسانها به درک آن عجایب قادرند) چشم (محمد ﷺ در دیدن خود) نه لغزش پیدا می‌کرد و نه سرکشی می‌نمود (و آن همه عجایب در برابر چشم او تقریباً یک امر عادی بود و او را از واقع نگری غافل نمی‌نمود) او بخشی از نشانه‌های بزرگ پروردگارش را (در آنجا) مشاهده کرد (از جمله سدرة المنتهی و بیت المعمور و بهشت و دوزخ و جبرئیل با قیافه فرشتگی خود همانگونه که در روایات آمده است).

۳ - انشقاق قمر[2] که در آغاز سوره (القمر) به آن تصریح شده است:

﴿إِقْتَرَبَتِ السّٰاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ وَ إِنْ يَرَوا اٰيَةً يُعْرِضُوا وَ يَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ﴾[3]

قیامت نزدیک گشته و ماه به دو نیم شده است و اگر (مشرکان) معجزه‌ای را می‌بینند، از آن روی می‌گردانند و می‌گویند این جادوی است پایدار و پیاپی».

جمع بیشماری از مفسرین در تفسیر این آیه‌ها از مسلم و بخاری محدث نقل کرده‌اند که انس بن مالک گفته است اهل مکّه درخواست کردند که پیامبر ﷺ معجزه‌ای را به آنان نشان دهد و پیامبر ﷺ ماه را در حال دو نیمه شدن به آنان نشان داد به گونه‌ای که کوه حرا را در بین آن دو نیمه مشاهده کردند. مرحوم سیدقطب در تفسیر «فی ظلال القرآن» قبل از روایت حدیث مسلم و بخاری می‌گوید: - «اخبار و روایتهای مربوط به انشقاق ماه و اینکه عرب آن را در حال انشقاق دیده‌اند به حدّ تواتر رسیده‌اند و

---

۱. النجم / ۱۳-۱۸.

۲. شرح مواقف ج ۸ ص ۲۵۶؛ شرح مقاصد - ج ۵ ص ۳۸؛ مطالع الانظار شمس الدین اصفهانی ص ۵۵۶؛ طوالع الانوار - بیضاوی ص ۵۵۲؛ فی‌ظلال القرآن ج ۷ ص ۶۴۳.

۳. القمر / ۱-۲.

در تحقق آن حادثه جای هیچ شکی را باقی نگذاشته‌اند و تفاوت روایتها فقط در بیان آن به صورت اجمال و تفصیل است[1] در حالی که قلیلی از مفسرین آیه‌ها را این گونه معنی می‌کنند: «قیامت هر چه زودتر فرا می‌رسد و (در قیامت) ماه به دو نیم می‌گردد مشابه ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾ که مربوط به قیامت است. برخی از نویسندگان «انشقاق قمر» را به جدا شدن ماه از کره زمین تفسیر می‌کنند به پیروی از تئوری معروف و منسوب به یکی از دانشمندان غرب که منظومهٔ شمسی در آغاز یک کرهٔ بسیار عظیم و دارای حرارت زیاد بوده و بر اثر حرکت، جزئی از او جدا شده و به نام زمین به دور خود و به دور همان کرهٔ عظیم (خورشید) حرکت خود را آغاز کرده و زمین بر اثر همین حرکتها، جزئی از او جدا شده به نام (ماه) و به دور زمین حرکت خود را آغاز کرده است. البته این نوع تفسیرها کار افرادی است که تب علم زدگی، آنان را از این حقیقت روشن غافل کرده است که هزار و چهارصد و چند سال قبل کسی از آن تئوری (غلط یا صحیح) غربیها آگاه نبوده پس عربها از آن آیه چه چیزی را فهمیده‌اند؟

پیامبر ﷺ معجزات حسّی دیگری داشته که در قرآن به آنها اشاره نشده است و یکایک آنها به روایت احاد نقل شده، امّا قدر مشترک و مجموع آنها متواتر[2] می‌باشد. اینک بخشی از آنها که به روایت احاد نقل شده‌اند از جمله:

١ - روایت شده، در آن هنگام که پیامبر در قُبا به سر می‌برد، یک ظرف شیشه‌ای را برایش آوردند که کمی آب در آن بود دستش را در آن فرو برد که فقط چهار انگشتش در آن فرو رفت و انگشت ابهامش خارج ظرف بود و به مردم گفت بیایید آب[3] بنوشید، انس بن مالک می‌گوید من با چشم خود دیدم که آب از بین انگشتان پیامبر با حالتی از فوران بیرون می‌جهید و آن جمعیت که در بین هفتاد تا هشتاد نفر بودند همگی سیراب شدند.[4]

٢ - روایت شده شاخهٔ درختی که پیامبر ﷺ قبل از ساختن منبر بر آن تکیه می‌کرد، وقتی برای پیامبر منبری ساخته شد و پیامبر بر آن منبر تکیه زد آن شاخهٔ درخت

---

١. فی ظلال القرآن ج ٧ ص ٦٤٣

٢. شرح مواقف جرجانی - ج ٨ ص ٢٥٨. این مرجع می‌گوید این معجزه در قبا و برای نوشیدن آن تحقق یافته است و در مطالع الانظار اصفهانی ص ٥٥٦ این معجزه را در حدیبیه و فوران آب را برای وضو روایت کرده است و مسلم و بخاری آن را در «زوراء» روایت کرده‌اند. تاج الحدیث ج ٣ ص ٢٧٦.

٣. همان.

۴. شرح مواقف ج ٨ ص ٢٥٨.

فغان و ناله‌هایی سر داد[1] و پیامبر ﷺ دست بر او کشید و آرامش یافت.

۳ – روایت شده که سنگریزه‌هایی در کف پیامبر به زبان آمده و تسبیح را آغاز کرده و مرتب «سبحان الله» را گفته‌اند.[2]

۴ – روایت شده شتری لرزان[3] و نالان خود را به پیامبر رسانیده و از جور و ستم صاحبش شکایت کرده است و بعد از حضور صاحبش پیامبر ﷺ به شکایت او رسیدگی کرده و بعد او را خریده و آزادش کرده است و شتر به عنوان تقدیر و حق‌شناسی نواهای حزن‌انگیزی را به گوش رسانیده است.

معجزه‌های حسّی دیگری مانند شهادت دادن درختی بر نبوت پیامبر ﷺ و به سخن آمدن آهو و کفتار و گرگ[4] و غیره هر چند روایات آحاد یکی یکی سند اعتقادی به شمار نمی‌آیند؛ زیرا روایت آحاد تنها موجب ظنّ است و اعتقاد یک درجهٔ بالاتر از ظن

یکایک روایات آحاد اسناد اعتقادی نیستند

است و نقل آن روایتها یکی به خاطر تکمیل بحث است که در کتابها علم کلام تعداد زیادی از معجزات حسی با روایت آحاد ذکر شده است و دیگری در پاسخ به انتقادهای نابه‌جای مسیونرهای غربی که با روایتهای بسیار ضعیف‌تر از روایتهای آحاد چند معجزهٔ حسّی را از عیسی ؑ نقل می‌کنند و بعد در حالتی از غرور فریاد می‌کشند، پیامبر اسلام که یک معجزهٔ حسّی را ارائه نداده، چگونه پیامبریش را اثبات نموده است در صورتی که اگر روایت آحاد سندیت اعتقادی داشته باشند، بیش از پنجاه معجزهٔ حسی مهمتر از معجزه‌هایی که به عیسی ؑ نسبت می‌دهند برای پیامبر ثابت و محقق می‌گردد.

تفاوت تحریر شمایل پیامبر ﷺ

چندین قرن قبل، تلاش غالب نویسندگان بر این بوده که اعجاز نبوّت پیامبر را امور حسّی و مربوط به وجود ظاهری او و در اوضاع جسمی او نشان

---

۱. شرح مواقف ج ۸ صص ۲۵۷-۲۵۸؛ شرح مقاصد ج ۵ صص ۳۷-۳۸؛ طوالع الانوار ص ۵۵۲ بعد از نقل آن معجزه‌های حسی می‌گوید: «و ان لم یتوا ترکل و احد منها فالمشترک بینها متواتر» و مطالع الانظار شمس الدین اصفهانی ص ۵۵۷ بعد از نقل آن معجزه‌های حسّی گفته است: «فالقدر المشترک بینها متواتر لان مجموع الرواة بلغوا حدّ التواتر».

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

دهند و امثال علّامه تفتازانی در شرح مقاصد، روایتهایی را - هر چند آحاد بودند و سندیّت اعتقادی نداشتند - در این زمینه این گونه بازگو می‌نمودند: «از معجزات[۱] پیامبر نوعی به این صورتها تحقق یافته‌اند که نوری در وجود آباء و اجداد پیامبر از بالا به پایین در حال انتقال بوده تا آن نور[۲] در وجود پیامبر تثبیت گردیده است، در شب ولادت پیامبر ﷺ بتها به حالت سجده بر زمین[۳] افتاده و چندین کنگرهٔ طاق کسری فرو ریخته[۴] و پیامبر با حالت ختنه شده و مسرور (نه در حال گریه یا سکوت و بی‌حال مانند اطفال دیگر) به دنیا آمده و بر دوش او مهر نبوّت (به صورت خال بزرگ) ظاهر گشته است و همواره ابر بر او سایه افکنده[۵] و کسانی را که در پشت او بوده‌اند مشاهده کرده است[۶]».

امّا در قرنهای[۷] اخیر تلاش غالب نویسندگان شمایل بر این بوده که اعجاز نبوّت پیامبر اسلام را در تهذیب نفس و طهارت روح و عظمت اخلاقش نشان دهند که از یک طرف منصوص آیهٔ ﴿وَ إِنَّکَ لَعَلىٰ خُلُقٍ عَظِیمٍ﴾[۸] و از طرف دیگر روایت آنها متواتر و به مقام رسالت و پیامبری بیشتر متناسب می‌باشند و در این زمینه نوشته‌اند: «پیامبر اسلام ﷺ با اینکه در محیطی متولد گردید و پرورش یافت که آن محیط از حیث اخلاق بسیار منحط و آلوده و از حیث اعتقاد بسیار خرافی و عقل ستیز، و از حیث فکر بسیار عقب مانده بود، با این حال پیامبر در تمام دوران زندگیش، از طفولیت تا نوجوانی و جوانی و میانسالی، دارای بالاترین درجهٔ تهذیب نفس و طهارت روح و سلامتی فکر و بغایت از عقاید خرافی و فساد اخلاقی و فساد عمل متنفّر بود و دارای نهایت درجه صداقت و امانت و مناعت و عفّت و سخاوت بود. از جاذبه‌های امور مادّی دور و در حالی که با فقرا و دردمندان بغایت مهربان و با عطوفت و متواضع بود از ثروتمندان و

---

۱. شرح مقاصد ج ۵ صص ۳۸-۳۰۷؛ شرح مواقف ج ۸ ص ۲۲۰ از آن معجزه‌ها تنها سایه انداختن ابرها بر پیامبر ﷺ و سلام کردن سنگها و کلوخ‌ها از او نقل کرده است.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

۷. از معتزلیها «جاحظ» و از اهل سنت «امام غزالی» این روش اخیر را پسندیده‌اند و شرح مواقف جرجانی ج ۸ ص ۲۵۹ می‌گوید: «**ارتضاه الجاحظ و الغزالی فی کتابه المسمّی بالمنقذ من الضلال**» و بعد همین روش مورد پسند غزالی یعنی بی‌نظیری اخلاق و روحیّه پیامبر ﷺ را توضیح می‌دهد.

۸. القلم / ۴.

اعیان و اشراف بسیار کناره می‌گرفت و با متانت رفتار می‌کرد و به حدّی شجیع بود که در نهایت شدّت خوف، مانند روز احد و احزاب و سحرگاه حُنین در نهایت بی‌باکی و با صلابت کوهها می‌ایستاد تا جایی که حتی دلاورترین مؤمنان به او پناه می‌برد، و با وجود آن همه تحوّل و تغییری که در زندگی او به وجود آمده بود که از مقام مدیریت کاروان تجارتی خدیجه به مقام اعظم انبیا و خاتم پیامبران خدا رسیده بود و شب و روز حدّاقل پنج مرتبه نام او بعد از نام خدا در اذانهای نماز در فضا طنین‌انداز می‌گردید، با این حال در رفتار و اخلاق او هیچ تغییری پیدا نشده بود. اینک تصویر نمونه‌هایی از عظمت اخلاق خاتم پیامبران ﷺ که در یکی از مقاله‌های نگارندهٔ این کتاب آمده [1] است:

«عظمت این پیامبر تنها در این نیست، که در راه ابلاغ پیامهای خدا، همهٔ مرزها را می‌شکند و تمام قدرتها را در هم می‌پیچد! و آن پیامهای خدا را از پشت دیوارهای آهنین و دروازه‌های پولادین، به گوش کسراها، سزارها، هرقل‌ها و قیصرها و اقمار آنها می‌رساند! بلکه عظمت او در این است که با وجود این همه پیروزمندیها! و با وجود اینکه نام او مقرون نام خدا هر شب و روز پنج مرتبه در فضای جهان طنین‌انداز است «**اَشْهَدُ اَنْ لاٰ إِلٰهَ إِلاّٰ اللّٰه**» «**أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللّٰهِ**» و با وجود اینکه امر و فرمان او مقرون به امر و فرمان خدا، در دستور کار همهٔ بندگان خدا قرار گرفته است: ﴿**أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾ باز این پیامبر بحدّی متواضع است که در مجالس و جلسات مشورتی، جای مخصوصی ندارد و هر جاکه خالی است، می‌نشیند، و نمی‌گذارد هیچ کسی در حضور او دست به سینه بایستد، و برای دلجویی و عیادت از بیماران مستمند و مصیبت زدگان ستمدیده، با پای پیاده به دورترین کلبه‌های محقر آنان می‌رود و از بازار برای همسایه‌های خویش خرید می‌کند و با دست خود وسایل را از بازار به منزل حمل می‌کند.

همچنین عظمت این پیامبر تنها در این نیست که فرشتگان در آسمانها و انسانها در پهنه گیتی دربارهٔ عظمت و ابهت او به بحث نشسته‌اند و خداوند و فرشتگان بر او درود می‌فرستند، و همهٔ مؤمنین در پهنه جهان مأمور هستند که درود و سلام بر او بفرستند ﴿**إِنَّ اللّٰهَ وَ مَلاٰئِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾، بلکه

---

۱. این مقاله در مجلهٔ سروه (بعد از ترجمه به زبان کردی) چاپ شده است.

عظمت او در این است که در اوج چنین شکوهی، او همیشه با آه و ناله مستمندان در نجوی است و همیشه در صدد چاره‌جویی گرفتاریها و رنج و آلام آنها است ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مٰا عَنِتُّمْ﴾.

همچنین عظمت این پیامبر تنها در این نیست که میلیاردها میلیارد از انسانها، در طیّ قرون و اعصار، با رهنمودهای او راهی فردوس برین می‌شوند و به گونهٔ جاودانه در بهشت خدا آرام می‌گیرند، بلکه عظمت او در این است که با وجود دارا بودن چنین منزلت و تقرّب بی‌مانندی، باز بیش از همهٔ مردم از قهر و عقاب خدا بیمناک است و در جهت کسب رضای خدا چه در عبادتها و چه برای استقرار فرامین قرآن، تا این اندازه بر خود فشار می‌آورد و زحمتهای طاقت‌فرسا را تحمّل می‌کند که بانگ و فریاد آسمان همصدا با فریاد اندامهایش، او را از این فشار باز می‌دارد.

همچنین عظمت این پیامبر تنها در این نیست که در کوتاهترین زمان، سرسخت‌ترین دشمنان خود را، در خشن‌ترین شهرهای حجاز «مکّه و طایف» به زیر پنجهٔ انتقام می‌کشاند، بلکه عظمت او در این است که در اوج قدرت و فرا رسیدن لحظات انتقام، ناگاه سیمای مشعشع عطوفت را نشان می‌دهد و در طنین یک جمله «فَاذْهَبُوا أَنْتُمُ الطُّلَقٰاءُ» «بروید همهٔ شما آزاد هستید» هزاران مجرم اهل مکّه را از سایه مرگ حتمی به آفتاب عمر نوین سوق می‌دهد و مجرمین شهر طایف را نیز به امید اینکه نواده‌های مؤمن و خدا پرستی شاید از آنها پیدا شود، از انتقام عفو می‌نماید.

همچنین عظمت این پیامبر تنها در این نیست که در کمترین مدّت، با سیل غنایم جنگی همهٔ پا برهنه‌های اعراب عریان را به بهترین ساز و برگها و نواها رسانید و همهٔ کلبه‌های تهی را از ارزاق و وسایل رفاه زندگی انباشته است، بلکه عظمت او در این است که در اوج غنای مؤمنین و در واج شکوفایی اقتصاد مسلمین، همچنان بر حصیری می‌خوابد که بندهای درشت آن بر پشت و پهلوی او شیارهایی ظاهر کرده‌اند و در اطاق نشمین او جز بالشی از لیف خرما، و قطیفه‌ای از چند نان خشک، کوزهٔ آب و لیوانی از گل، چیز دیگری دیده نمی‌شود.

در یک کلمه عظمت این پیامبر بیشتر ناشی از عظمت روح و اخلاق اوست و به همین جهت آفریدگارش در بین تمام عظمتهای این پیامبر اعظم، او را به عظمت اخلاق ستوده و فرموده است «وَ إِنَّکَ لَعَلیٰ خُلُقٍ عَظِیمٍ» و او را از رتبه فخر عالم به رتبه اعلای

فخر انبیا و مرسلین ارتقا داده است».

تفاوت رسالت خاتم‌انبیا با رسالت بقیّه انبیا

همانگونه که این آیهٔ شریفه به ما تلقین می‌کند ﴿لاٰ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾[1] ما مسلمانان، از حیث ایمان به حقانیّت رسالت پیامبران خدا (صلوات الله علیهم اجمعین) هیچ فرق و تفاوتی قایل نیستیم، امّا در عین اینکه همهٔ آنان را در دایرهٔ رسالت و پیام‌آوری از جانب خدا می‌بینیم، به موجب اسناد و مدارک آگاهی بخشی، معتقد هستیم که هر یک از پیامبران خدا نسبت به نقطهٔ مرکزی آن دایره، موضع خاص خود را دارند و رسالت خاتم پیامبران با رسالت مجموع پیامبران تفاوتهایی دارد که آگاهی از آن تفاوتها و راز و رمز آنها بغایت ضروری به نظر می‌رسد و اینک خلاصهٔ آن تفاوتها:

۱ - رسالت تمام پیامبران خدا - جز رسالت پیامبر اسلام - عموماً مقطعی و منطقه‌ای و قومی بوده‌اند و هر یک از آنان تنها در یک منطقه و برای چند سده از زمان و برای هدایت قومی از اقوام مبعوث شده‌اند و در یک عبارت رسالت عموم آنان محدود و موقت و نسخ پذیر بوده در صورتیکه رسالت پیامبر اسلام به سبب علتهایی که بعداً بیان می‌کنیم و طبق نصّ آیهٔ ﴿وَ مٰا أَرْسَلْنٰاکَ إِلاّٰ کٰافَّةً لِلنّٰاسِ بَشِيراً وَ نَذِيراً﴾[2]
یک رسالت جهانی و همگانی و طبق نصّ آیه
﴿وَ لٰكِنْ رَسُولُ اللهِ وَ خٰاتَمُ النَّبِيِّينَ﴾[3] یک رسالت همیشگی و ابدی و جاودانی بوده است.

۲ - معجزهٔ پیامبران سابق کلّاً از نوع معجزات حسّی - آن هم حسّی گذرا - بوده که جمع کثیری آنها را با چشم خود دیده، آنگاه به طریق تواتر برای چند نسل روایت شده‌اند و بعد به صورت خبر آحاد در آمده‌اند و اعتبار و ارزش آن روایتها از بین رفته است، امّا پیامبر اسلام علاوه بر تعداد زیادی از معجزات حسّی گذرا، شبیه معجزات پیامبران سابق مانند (اسرا و انشقاق قمر و تسبیح سنگریزه و غیره) دارای معجزه‌ای بود (آیه‌های قرآن) که هم معجزهٔ حسّی دائمی و مستمر بوده و جرس حروف و آهنگ کلماتِ ترکیبهای سراسر اعجاز آن آیه‌ها (همانگونه که قبلاً بیان کرده‌ایم) هر شنوندهٔ

---

۱. بقره / ۱۳۶.
۲. سبأ / ۲۸.
۳. احزاب / ۴۰.

آگاه از زبان عربی را در هر زمان و مکانی، به خدایی بودن آن آیه‌ها معتقد و مؤمن خواهد کرد، و هم معجزه عقلی و معنوی هستند؛ زیرا هر دانشمند عمیق و ژرف اندیش (از زبان عربی هم آگاه نباشد) هرگاه از راه مطالعهٔ ترجمهٔ صحیح، یک نگاه گذرا به محتویات آیه‌های قرآن داشته باشد، یقین حاصل خواهد کرد که آن همه آگاهیهای عمیق و دقیق از بدایت و نهایت جهان هستی - از کوچکترین ذرّه‌ها تا بزرگترین عوالم و جهانها، و آگاهی از آن همه تحوّلات تکاملی گیاهان و جانداران و عوامل مؤثر در تکامل آنها، و آگاهی از آن همه رموز و زوایای زندگی فردی و اجتماعی انسانها، و آگاهی از آن همه اسرار پشت پردهٔ غیب در رابطه با گذشته‌ها و آینده‌ها قطعاً از دایرهٔ علم محدود و ناقص انسانها خارج است و یقیناً نتیجه علم محیط و وحی آفریدگار انسانها و جانداران و گیاهان و کلّ جهان هستی است به پیامبر خاتم انبیا.

۳ - اقوام و ملّتهای پیامبران سابق، بعد از ابلاغ کامل پیامهای خدا به آنان، هرگاه اکثر آنان، کفر پیشگی خود را ادامه می‌دادند و علاوه بر غرق شدن در فساد و فحشاء، پیامبر مبعوث و اقلیّت پیروان او را اذیت می‌کردند، حتماً از راه فرود آمدن عذابها بر آنها مورد قهر و غضب خدا واقع می‌شدند و بکلّی ریشه‌کن می‌گردیدند و عموماً به هلاکت می‌رسیدند. مانند قوم نوح:

﴿وَ لاٰ تُخٰاطِبْنِی فِی الَّذِینَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ﴾[1]

﴿ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخَرِینَ﴾[2] که اکثر آنها ایمان نیاورده و غرق شده‌اند.

قوم عاد

﴿وَ أَمّٰا عٰادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِیحٍ صَرْصَرٍ عٰاتِیَةٍ سَخَّرَهٰا عَلَیْهِمْ سَبْعَ لَیٰالٍ وَ ثَمٰانِیَةَ أَیّٰامٍ حُسُوماً فَتَرَی الْقَوْمَ فِیهٰا صَرْعیٰ كَأَنَّهُمْ أَعْجٰازُ نَخْلٍ خٰاوِیَةٍ فَهَلْ تَرىٰ لَهُمْ مِنْ بٰاقِیَةٍ﴾[3]

و امّا قوم عاد به وسیله تند باد سرد و سرکش و پر سر و صدای ویرانگری نابود شدند (خدا) چنین تند بادی را هفت شب و هشت روز پیاپی بر آنان گمارد (اگر تو در آنجا می‌بودی) در آن مدت مردمان را می‌دیدی که روی زمین افتاده‌اند و انگار تنه‌های پوک و تو خالی درختان خرما هستند، آیا کسی را می‌بینی که از ایشان بر جای مانده باشد».

---

۱. هود / ۳۷. ۲. صافات / ۸۲.

۳. الحاقه / ٦-۸.

قوم ثمود

﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِی دارِهِمْ جاثِمِینَ﴾[1]

(در نتیجهٔ ادامهٔ کفر پیشگی و طغیانگری) زلزله‌ای (خانه و کاشانه و قصرهای) ایشان را در بر گرفت و در شهر و دیار خویش خشکیدند و مردند».

قوم لوط

﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّیْحَةُ مُشْرِقِینَ فَجَعَلْنا عالِیَها سافِلَها و أَمْطَرْنا عَلَیْهِمْ حِجارَةً مِنْ سِجِّیلٍ﴾[2]

قوم لوط بر اثر ادامهٔ کفر پیشگی و غرق شدن در فساد و فحشاء) به هنگام طلوع آفتاب صدای (وحشتناک و رعب‌آوری ناگهان) ایشان را فرو گرفت، آنگاه (آن دار و دیار را زیر و رو کردیم و) بالای آن را پایین (پایین آنرا بالا) گردانیدیم و با سنگهای از گل متحجّر شده ایشان را سنگباران نمودیم».

آل فرعون

﴿فَأَنْجَیْناکُمْ وَ أَغْرَقْنا آلَ فِرْعَوْنَ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾[3]

آنگاه شما را نجات دادیم و در حالی که می‌دیدید (فرعون و) آل فرعون را (در آب دریا) غرق کردیم.

در صورتی که در دورهٔ رسالت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و در دورهٔ مقدّمهٔ آن یعنی دورهٔ رسالت عیسی علیه السلام با اینکه اقوام و ملتهایی بعد از ابلاغ پیامهای خدا به آنان کفر پیشگی را ادامه داده و در فساد و فسق و فجور و فحشاء هم غرق شده‌اند باز خدای متعال، عذاب (استیصال و) ریشه‌کنی را نسبت به آنان به عمل نیاورده است و نسبت به دوران رسالت پیامبر اسلام خدای متعال فرموده است:

﴿وَ ما کانَ اللهُ لِیُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِیهِمْ وَ ما کانَ اللهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ یَسْتَغْفِرُونَ﴾[4]

شأن خدا اینگونه نیست، در حالی که تو در میان آنان هستی آنان را (به عذاب ریشه کنی و استیصال) معذّب نماید، همچنین شأن خدا این گونه نیست در حالی که آنان طلب آمرزش (از گناهان خویش) بکنند، باز خدا آنان را (به عذاب استیصال و ریشه کنی معذب نماید.

---

۱. اعراف / ۷۸.
۲. حجر / ۷۴.
۳. بقره / ۵۰.
۴. انفال / ۳۳.

۴ - ادیان قبل از دین اسلام، سلسله‌ای از ناسخها و منسوخها را تشکیل داده‌اند، یعنی هر دینی که به وسیله یکی از پیامبران به مردم ابلاغ گردیده بخش مهمّی از فروع دین قبلی را (نه از اصول اساسی دین) نسخ کرده است و بخش مهمی از فروع همین دین به وسیلهٔ دین بعدی نسخ گردیده است امّا دین اسلام به صورت آخرین حلقهٔ این سلسله در عین اینکه بخش مهّمی از فروع ادیان قبلی را نسخ می‌کند هیچ دینی وجود ندارد که حکمی از احکام فروعی او را نسخ کند؛ زیرا دین اسلام دین ثابت و جاودانهٔ جوامع بشری است و پیامبر اسلام ﷺ خاتم انبیا است.

علت تفاوت دین اسلام با بقیّه ادیان

حال این سؤال در افق برخی از ذهنها شاید ظاهر شود، که فرق و تفاوتهای دین اسلام با سایر ادیان، آیا یک امر اتفاقی و تصادفی و به صورت یک عقیده و باور مطرح شده است، یا واقعیّتهای عینی و معلول علل و عوامل خاصی هستند که کاملاً قابل توضیح و تبیین می‌باشند؟ جواب آن سؤال هم این است که آن فرق و تفاوتها در حکمت فراگیر و فرازمند باری تعالی، واقعیّتهایی هستند عینی و کاملاً معلول دوره‌هایی می‌باشند که در امتداد رشد و تکامل تدریجی جامعهٔ بزرگ بشری تحقق یافته‌اند.

توضیح اینکه جامعهٔ بزرگ بشری، مانند یک فرد از افراد انسان، دوران طفولیّت و بچگی و نوجوانی و جوانی و اوج رشد و تکامل را داشته است و همانگونه که در پرورش یک فرد غذاها و لباسها و آموزشها و تربیتهای یکایک آن دوره‌ها متناسب با آن دوره است و با دورهٔ قبل و بعد آن دوره هیچگونه سازشی ندارد، همچنین جامعهٔ بزرگ بشریّت در هر دوره از دوره‌های طفولیّت و بچگی و نوجوانی و جوانی و اوج رشد و تکامل خود، آموزشها و پوشاکها و غذاهای عقیدتی و اخلاقی خاصّ آن دوره را لازم داشته است و آفریدگار حکیم متعال و ربّ‌العالمین در هر دوره‌ای از دوره‌ها پیامبری را مبعوث کرده است که آموزشها و پوشاکها و غذاهای عقیدتی و اخلاقی لازمهٔ آن دوره را برای آنان تأمین کرده است، و با تغییر هر دوره در عین اینکه اصول اساسی ادیان ثابت مانده‌اند، در عرض و طول و کیفیّت پوشاکهای روحی، و حجم غذاهای فکری و عقلی و شکل آنها و زمان استفاده از آنها، تغییراتی به وجود آمده است.

علاوه بر این همان گونه که برای تربیت کردن یک فرد بشری در دوران طفولیّت و

بچگی و نوجوانی تنها پند و اندرز و توصیه‌ها کافی نیست، بلکه در صورت خیره سری و تمرّد عمدی و تکراری، از تنبیه و مجازاتهای فیزیکی (سیلی و چوبکاری) حتی نسبت به پاره جگرها نیز استفاده می‌شود، همچنین برای تربیت کردن جامعه بشری در دورانهای طفولیت و بچگی و نوجوانی تنها ابلاغ پیامهای خدا و وعظ و اندرزها کافی نبوده، بلکه در صورت ادامهٔ کفرپیشگی و غرق شدن در فساد و فحشاء و ایجاد مزاحمتهای غیرقابل تحمل برای پیامبر مبعوث در میان آنها و برای افراد کمی که ایمان آورده‌اند، مجازاتها و تنبیه‌های فیزیکی شدیدی هم (مانند غرق شدن در طوفان یا آب دریا و زیر و رو شدن دار و دیار آنها و مرگ عمومی و فوری آنها بر اثر وزیدن باد صرصر و تند و سرکش و سنگباران شدن شهر و دیار آنها) نسبت به آنها به عمل آمده است و به عذابهای استیصال و ریشه‌کنی معذّب گردیده‌اند. همان گونه که پیامبران خدا در آن دوران طفولیت و بچگی و نوجوانی برای اثبات حقانیت خویش فقط معجزات حسّی را (بی‌تأثیر شدن آتش نسبت به ابراهیم علیه السلام و شتر صالح و تبدیل عصا به مار و تبدیل صورت گِلی پرنده به پرندهٔ جاندار) ارائه داده‌اند؛ زیرا معجزهٔ حسّی برای عموم قابل درک بوده امّا معجزهٔ عقلی برای افراد انگشت شماری در آن روزگاران قابل درک بوده است.

تا اینکه در آغاز قرن هفتم میلادی که جامعه بشری دوران طفولیّت و بچگی و نوجوانی را پشت سر گذاشته و به دوران رشد و تکامل خود رسیده بود و چنان وضع ثابتی از حیث عرض و طول فکر و حجم خیالات و جهاز هضم غذاهای روحی، و دفع سردی و گرمی قضایا، در او به وجود آمده بود که دیگر در عرض و طول و طبع و احساس او هیچ تغییری به وجود نمی‌آمد و در آن هنگام که خدای متعال با نزول قرآن (معجزه حسی و عقلی) دائمی بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عقاید و اخلاق و احکام دین اسلام را که جوابگوی تمام خواسته‌های طبیعی و فطری و نیازهای جسمی و فکری کلّ انسانها در همهٔ زمانها و همهٔ مکانها بودند، برای جامعه بشری فرو فرستاد، به منزلهٔ این بود که یک دست لباس از زیباترین و فاخرترین و راحت‌ترین و بادوام‌ترین پارچه و عالیترین دوخت همراه چند نوع غذا از مفیدترین و مطبوعترین نوع غذاها در اختیار یک نفر رشد یافته و به تکامل رسیدهٔ بشری قرار گیرد که مادام‌العمر برای او کافی است و بدیهی است چنین فردی جز در حالتهای بیماری (که لازم است خود را معالجه کند) نه آرزوی غذای دیگری می‌کند و نه از کوتاهی و درازی و تنگی یا گشادی لباسش گله‌مند خواهد بود.

نزول قرآن در دورهٔ رشد و تکامل جامعهٔ بشری

دلیل یقین بخش بر اینکه جامعه بشری از قرن هفتم میلادی به بعد، به دوران رشد و تکامل خود پا نهاده است، توجه کامل به این مطلب است که دانشمندان جامعه‌شناس در محاسبه عمر جامعه بشری برخی از میلیاردها و برخی از میلیونها بحث کرده‌اند و حدّاقل عمر ظهور انسانها را به صورت جامعه از یکصد هزار سال کمتر ندانسته‌اند. حال شما آثار و علایم بروز رشد و تکامل جامعه انسانی را از آغاز تا گذشتن نود و هشت هزار و سیصد سال (مقارن آغاز قرن هفتم میلادی) با آثار و علایم بروز رشد و تکامل جامعه انسانی بعد از گذشتن فقط دویست سال (مقارن قرن نهم میلادی) مقایسه کنید و ببینید که در قرن نهم میلادی در شرق جهان دانشمندان مسلمان در علوم فیزیک و شیمی به درجه‌ای رسیده‌اند که مادهٔ دارای خاصیت آنتی بیوتیک و الکل و کاغذ نسوز و مرکب شب نما و سنگ کلیه و مثانه و طریق اخراج آنها و همچنین پاندول ساعت فنری و قطب‌نما و قوانین انعکاس و انکسار نور را کشف کرده‌اند و برای حلّ مسائل چند مجهولی قوانین جبر و مقابله را اختراع کرده و در همهٔ دانشگاهها (نظامیّه‌ها) طبّ و ریاضیات و مثلثات و تاریخ و جغرافیا و کشاورزی را تدریس کرده‌اند.

آنگاه آن را با آثار و علایم بروز رشد و تکامل جامعه انسانی بعد از گذشت فقط نهصد سال دیگر (مقارن قرن هجدهم میلادی) مقایسه کنید که در علوم فیزیک و شیمی تا آنجا پیشرفته‌اند که نیروهای الکتریسته و اتم را کشف کرده و به اختراعات و اکتشافات محیرالعقول مانند موتورهای ماشین، هواپیما و کشتی و رادیو و رادار و تلفن و تلویزیون و کامپیوتر و اقمار مصنوعی دسترسی پیدا نموده‌اند و وقتی شما در آن موازنه‌ها به این نتیجه رسیدید که جامعه بشری از آغاز عمر خود تا گذشتن نود و هشت هزار و سیصد سال از عمرش از آثار رشد و تکاملش چیزهای مهّمی را ارائه نموده است و از قرن هفتم به بعد در مدت فقط یکهزار و چند صد سال از آثار رشد و تکاملش آن همه صنایع و اختراعات و اکتشافات محیّرالعقول را ارائه داده است، هیچ شک و تردیدی نخواهید داشت که قرن هفتم میلادی آغاز دوره رشد و تکامل جامعهٔ بشری است.

بنابراین چون دین اسلام دینی است که برای جامعه بشر در دورهٔ رشد و تکاملش آمده است پس:

۱ - دینی جاودانه و ابدی است و به هیچ وجه قابل نسخ شدن نیست.

۲ - معجزه چنین دین ابدی نه فقط حسّی گذرا، بلکه حسّی دائمی و عقلی دایمی خواهد بود یعنی قرآن از لحاظ الفاظ مسموع و معانی معقول.

۳ - دعوت شدگان به چنین دینی، بعد از ابلاغ مطالب آن دین به آنها، اگر کفرپیشگی تعمدی و آگاهانه هم نشان دهند، و اگر در فساد و فحشاء و جنایت و خیانتها هم غرق شوند، چون پا به دورهٔ رشد و تکامل و بلوغ جامعه بشری نهاده‌اند بطور دسته‌جمعی تنبیه و مجازاتهای فیزیکی نسبت به آنها به عمل نمی‌آید. امّا عموماً به عواقب وخیم کارهای بد خود می‌رسند.

و آخر دَعْوانا أَن الحمد لله رب العالمین، و الصلوة علی محمد خاتم النبیّین، و السلام علی عباد الله الصالحین.

مهاباد، زمستان ۷۹

عبدالله احمدیان

کتابی که پیش روی شماست در زمینه‌ی «علم کلام» تألیف گردیده است.

«علم کلام» طبق تعریف دانشمندان: «آگاهی از عقاید و باورهای دین اسلام است، اما نه به گونه‌ی تقلیدی، بلکه از راه اقامه‌ی برهان‌های قاطع و دلایل یقین‌بخش.»

هدف از طرح مسایل کلامی این است که تبلیغات پوچگریانِ شبهه‌انگیز، نتواند در عقاید و باورهای ما تزلزلی ایجاد کند. بلکه پاسخ عقلانی و قانع‌کننده‌ای نیز به شبهات مطرح شده‌ی آنان باشد.

امید است با مطالعه‌ی این کتاب بتوان زیربنای عقیده‌ی سالم و صحیح را پایه‌گذاری کرد تا جوانان و نوباوگان مسلمان از فطرت پاک حق‌گرا، به سمت مکتب‌های غیرسالم و منحرف کشیده نشوند و وسوسه‌های اهریمنی و تحریکات محیط‌های ناسالم نتواند آنان را از ایمان آرامش‌بخش و فضایل اخلاقی کمال‌گرا و آزادی روح و استقلال فکر منحرف؛ و در پرتگاه‌های اضطراب و وحشت و چاله‌های رذالت و اسارت هوا و هوس و فساد عمل قرار دهد.

نشر احسان

9789643560331